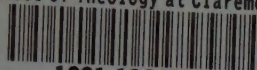
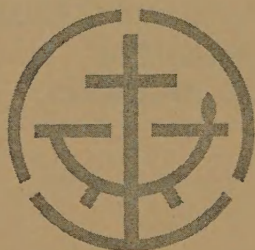


School of Theology at Claremont



1001 1364776

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

✓
NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.

V. BAND. 4.—5. HEFT.

EXEGETISCHES

ZUR

IRRTUMSLOSIGKEIT UND ESCHATOLOGIE JESU CHRISTI.

VON

DR. KARL WEISS,
PROFESSOR DER THEOLOGIE.



MÜNSTER i. W. 1916.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

3275

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.

V. BAND. 4.—5. HEFT.

73

EXEGETISCHES

ZUR

IRRTUMSLOSIGKEIT UND ESCHATOLOGIE JESU CHRISTI.

VON

DR. KARL WEISS,
PROFESSOR DER THEOLOGIE.



MÜNSTER i. W. 1916.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

BT
821
W4

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 7. Februarii 1916.

Nr. 991.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi. Glis.

Dem
Königlichen Lyzeum Passau
gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Die Eschatologie und damit zusammenhängend die Irrtumslosigkeit Jesu Christi — diese zwei Fragen, welche in letzterer Zeit die Forschung vielfach beschäftigten, ja aufregten, nahmen auch mein besonderes Studium in Anspruch. Das Ergebnis desselben übergebe ich hiermit der Öffentlichkeit, nachdem ich davon zwei Aufsätze (A I und B I) in der Passauer theologisch-praktischen Monatsschrift 1913 u. 1914 hatte erscheinen lassen. Die Schwierigkeit der Materie gebietet, mit dem Wunsche sich zu bescheiden, einiges erreicht zu haben.

Die Königliche Bayerische Staatsregierung ließ für unser Lyzeum einen Neubau herstellen, der, wenn auch einfach gehalten, einer philosophisch-theologischen Hochschule entsprechend und würdig erscheint. Es bestand die Absicht, das neue Gebäude mit dem Beginne des Wintersemesters 1915/16 seinem Zwecke zu übergeben, und zur Eröffnungsfeier plante ich meine Abhandlung als Festschrift herauszugeben, weshalb der Druck bereits im Herbst 1915 im wesentlichen vollendet war. Doch der Weltkrieg, der im Sommer 1914 entbrannte, trat der Ausführung dieser Pläne hindernd in den Weg. Da die Edition sich nicht gut länger verschieben läßt, so gestatte ich mir, meine Studie aus Anlaß des genannten Neubaues dem Kgl. Lyzeum Passau zu widmen, zugleich auch zum Ausdruck der aufrichtigen Gefühle lebhafter Dankbarkeit und treuer Anhänglichkeit, die ich dem Lyzeum entgegenbringe für all die wissenschaftlichen Anregungen und die freundschaftliche Kollegialität, die ich an demselben, neben einem schönen Felde akademischer Lehrtätigkeit, seit mehr denn 10 Jahren gefunden habe. Möge denn auch das neue Lyzeum eine Stätte gottgesegneten regen wissenschaftlichen Lebens und Strebens sein für und für!

Für freundliches Entgegenkommen sei warmer Dank noch ausgesprochen dem Herausgeber der „Neutestamentlichen Abhandlungen“, Herrn Universitätsprofessor Dr. Max Meinertz und dem Aschendorffschen Verlag!

Passau, im Januar 1916.

Dr. K. Weiß.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort	V
Hauptsächlich benutzte Literatur	IX
Einführung in das Problem	1

A. Allgemeiner Teil.

Der Gedanke von der Nähe des Weltunterganges im Lichte anderer Ideen Jesu.

Erster Abschnitt. Naher Weltuntergang und die Moral Jesu	16
Zweiter Abschnitt. Naher Weltuntergang und der Universalismus Jesu	34
Dritter Abschnitt. Naher Weltuntergang und das „Nichtwissen“ Jesu um die Zeit des Weltgerichtes	45
Vierter Abschnitt. Naher Weltuntergang und die Absicht Jesu, die Menschen über die Zeit des Weltgerichtes in Unkenntnis zu lassen .	51
Fünfter Abschnitt. Naher Weltuntergang und das Bewußtsein Jesu, erst spät zum allgemeinen Gerichte zu kommen	58

B. Spezieller Teil.

Einzelne Worte Jesu, welche dessen eschatologischen Irrtum beweisen sollen.

Erster Abschnitt. Worte Jesu innerhalb der Parusierede.

I. Mt 24, 29: „Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden“ usw.	69
§ 1. Verbindung von Mt 24, 29 mit V. 21 und Beziehung von V. 21 auf das Weltgericht	69
§ 2. Verbindung von Mt 24, 29 mit V. 21 und Beziehung von V. 21 auf das Weltgericht und zugleich auf das Strafgericht über Jerusalem	77
§ 3. Verbindung von Mt 24, 29 mit VV. 23 ff.	87
§ 4. Andere Auffassungen	100
II. Mt 24, 34: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht“	104
§ 1. Auslegung von haec generatio im engeren Sinne und von omnia haec auf Zeit- und Endgericht	104
§ 2. Auslegung von haec generatio im weiteren Sinn und von omnia haec auf Zeit- und Endgericht	106
§ 3. Auslegung von haec generatio im engeren Sinne und von omnia haec auf das Zeitgericht allein	108

III. Folgerungen in bezug auf die Parusierede.	
Erster Teil der Rede	121
§ 1. Hypothese vom Weissagungscharakter dieses Abschnittes . . .	121
§ 2. Hypothese vom Warnungscharakter dieses Abschnittes . . .	124
Zweiter Teil d r Rede	138
Dritter Teil der Rede	142
Vierter Teil der Rede	144
Zweiter Abschnitt. Worte Jesu außerhalb der Parusierede.	
I. Zur Bedeutung des Verbums „Kommen“	148
II. Mt 16, 28: „Einige von den Umstehenden werden den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche“	158
§ 1. Verschiedenheit der Berichte	158
§ 2. Auslegung des Logions	164
III. Mt 26, 64: „Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels“	170
§ 1. Verschiedenheit der Berichte	170
§ 2. Auslegung des Wortes	172
IV. Mt 10, 23: „Wahrlich sage ich euch: ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis der Menschensohn kommt	184
A n h a n g.	
§ 1. Lk 22, 18: „Von jetzt an werde ich vom Gewächs des Wein- stockes nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt“ . .	200
§ 2. Mt 23, 39: „Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“	212
§ 3. Die Parabel vom ungerechten Richter	218
Rückblick	222
Schriftstellen-Verzeichnis	227

Hauptsächlich benutzte Literatur ¹⁾.

- Aicher, Kamel und Nadelöhr, in: Neutestamentliche Abhandlungen I, 5. Münster i. W. 1908.
- St. Augustinus, De peccatorum meritis et remissione. Migne, P. lat. XXXXIV.
- Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur II. Freiburg i. Br. 1903.
- Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu ³. Gütersloh 1907.
- Bartmann, Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern. Paderborn 1904.
- Bauer, Walter, Johannes-Evangelium, in: Handbuch zum Neuen Testament II. Tübingen 1912.
- Belser, Einleitung in das Neue Testament ². Freiburg i. Br. 1905.
- Das Evangelium des hl. Johannes. Freiburg i. Br. 1905.
- Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn ¹. Freiburg i. Br. 1903, ² 1913.
- Benz, Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz, in: Biblische Studien XIX, 1. Freiburg i. Br. 1914.
- Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster i. W. 1901.
- Bisping, Erklärung des Evangeliums nach Matthäus ². Münster i. W. 1867.
- Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas ². Münster i. W. 1868.
- Erklärung des Evangeliums nach Johannes ². Münster i. W. 1869.
- Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch ⁴ (besorgt von Alb. Debrunner). Göttingen 1913.
- Entstehung und Charakter unserer Evangelien. Leipzig 1907.
- Bolliger, Markus, der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums. Basel 1902.
- Bousset, Jesus ³, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 2 und 3. Tübingen 1907.
- Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen 1913.
- Camerlynck et Coppieters, Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis ². Brugis 1910.
- Cladder, Das älteste Evangelium, in: Stimmen aus Maria-Laach Bd. 86. 1914.
- „Als die Zeit erfüllt war“; das Evangelium nach Matthäus. Freiburg i. Br. 1915.
- Coppieters, vgl. Camerlynck.
- Cornelius a Lapide, Commentaria in quatuor Evangelia. Venetiis 1740.

¹⁾ Die Exponenten bezeichnen die Auflagen; die neuesten waren mir nicht immer zugänglich.

- Cornely, Prior epistola ad Corinthios, in: *Cursus script. sacrae*. Parisiis 1890.
- Cremser, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität ¹⁰ (herausgegeben von Kögel). Gotha 1911.
- Crooke, The camel and the eye of the needle, in: *The Expository Times* XXI. 1909.
- Dausch, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu, in: *Biblische Zeitfragen* IV, 2. Münster i. W. 1911.
- Lebensbejahung und Ascese Jesu, in: *Biblische Zeitfragen* VI, 8. Münster i. W. 1913.
- Debrunner, vgl. Blaß' Grammatik.
- Esser, Das christologische Dogma mit Berücksichtigung der dogmengeschichtlichen Entwicklung, in: *Jesus Christus*, Vorträge Freiburg i. Br. 1908.
- Feine, Theologie des Neuen Testaments. Leipzig 1910.
- Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II. Regensburg 1910.
- Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse. Tübingen 1912.
- Flavius Josephus, *Antiquitates* (übersetzt von Martin) I u. II. Köln 1852.
- *Bellum Judaicum* (übersetzt von Clementz). Halle a. S. 1900.
- Fonek, Die Parabeln des Herrn im Evangelium ³. Innsbruck 1909.
- Furrer, Leben Jesu ^{2 u. 3}. Leipzig 1905.
- Godet, Kommentar zu dem Evangelium des Lukas ². Hannover 1890.
- Gregorius Magnus, *Homiliarium in evangelia*. Migne, P. lat. LXXVI.
- Grimm, Die Einheit der vier Evangelien. Regensburg 1868.
- Hagen, *Realia biblica*. Parisiis 1914.
- Harnack, Das Wesen des Christentums. Leipzig 1907.
- Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament IV. Leipzig 1911.
- Hartmann, Ed. von, Das Christentum des Neuen Testaments. Sachsa im Harz 1905.
- Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien. Berlin 1895.
- Henle, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. München 1884.
- Hetzenauer, *Biblia sacra, Vulgatae editionis*. Ratisbonae et Romae 1914.
- Hilber, *Biblische Hermeneutik*. Brixen 1912.
- Hollmann, Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat? in: *Religionsgeschichtliche Volksbücher* I, 7. Tübingen 1906.
- Holtzmann, H. J., Die Synoptiker, in: *Handkommentar zum Neuen Testament* I, 1. Tübingen und Leipzig 1901.
- Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I ². Tübingen 1911.
- Holtzmann, Oskar, Leben Jesu. Tübingen und Leipzig 1901.
- Hönnicke, Die Neutestamentliche Weissagung vom Ende, in: *Biblische Zeit- und Streitfragen* III, 6. Berlin 1907.
- Innitzer, vgl. Pözl, Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas.
- Jülicher, Einleitung in das Neue Testament ^{3 u. 4}. Tübingen u. Leipzig 1901.
- Die christliche Religion, in: *Die Kultur der Gegenwart*. Berlin u. Leipzig 1906.
- Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit III. Münster i. W. 1870.
- Klostermann, Markus, in: *Handbuch zum Neuen Testament* von Lietzmann. Tübingen 1907.
- Matthäus, in: *Handbuch zum Neuen Testament*. Tübingen 1909.

- Knabenbauer, *Commentarius in minores prophetas*, in: *Curs. script. s. Parisiis* 1886.
- *Commentarius in quattuor evangelia*, in: *Curs. script. s.* 1) *Evang. sec. s. Matth.* ² *Parisiis* 1903. 2) *Evang. sec. s. Marc.* ² *Parisiis* 1907. 3) *Evang. sec. s. Luc.* ² 1905. 4) *Evang. sec. s. Jo.* *Parisiis* 1906.
- Kneib, *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluß der Psychiatrie*. Mainz 1908.
- Knopf, *Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums*, in: *Religionsgeschichtliche Volksbücher* I, 13. Tübingen 1907.
- Kögel, vgl. Cremer.
- Kölbing, *Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus*. Göttingen 1906.
- Lagrange, *L'avènement du Fils de l'homme*, in: *Revue biblique* III. 1906.
- *Évangile selon Saint Marc*. Paris 1911.
- Lemme, *Jesu Irrtumslosigkeit*, in: *Biblische Zeit- und Streitfragen* III, 1. Berlin 1907.
- *Jesu Weisheit und Wissen*, in: *Biblische Zeit- und Streitfragen* III, 6. Berlin 1907.
- Loisy, *Evangelium und Kirche*. München 1904.
- Mader, *Die hl. vier Evangelien und die Apostelgeschichte*. Einsiedeln-Waldshut-Cöln 1911.
- *Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament* ². Münster i. W. 1912.
- Maier, *Die drei älteren Evangelien*, in: *Die hl. Schriften des Neuen Testaments* I. Berlin 1911.
- Maldonat, *Commentarii in quattuor evangelia*. Myssiponti 1596.
- Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, in: *Neutestamentliche Abhandlungen* I, 1—2. Münster i. W. 1908.
- vgl. Schaefer, *Einleitung*.
- Merx, *Die vier kanonischen Evangelien* II, erste Hälfte. Berlin 1902.
- Müller, Hermann, *Zum Eidesverbot der Bergpredigt*. Paderborn 1913.
- Nebe, *Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi* I u. II. Wiesbaden 1881.
- Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, in: *Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments*. München 1897.
- Pesch, *Praelectiones dogmaticae* IV ³. Freiburg i. Br. 1909.
- Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren* I u. II. Berlin 1902.
- Pölzl, *Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium* 1) des hl. Matthäus ². Graz 1900; 2) des hl. Markus. Graz 1903; 3) des hl. Lukas ² (besorgt von Innitzer). Graz u. Wien 1912; 4) des hl. Johannes. Graz 1897.
- *Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi* ². Graz und Wien 1913.
- Schaefer, *Einleitung in das Neue Testament* ² (bearbeitet von Meinertz). Paderborn 1913.
- Schanz, *Commentar über das Evangelium* 1) des hl. Matthäus. Freiburg i. Br. 1879; 2) des hl. Markus. Freiburg i. Br. 1881; 3) des hl. Lukas. Freiburg i. Br. 1883; 4) des hl. Johannes. Freiburg i. Br. 1885.
- Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* III. Freiburg i. Br. 1882.
- Schell, *Apologie des Christentums*, II. Bd.: *Jahwe und Christus*. Paderborn 1905.
- Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament* I. Calw u. Stuttgart 1908.

- Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? ³ Augsburg 1910.
- Das Papsttum eine Stiftung Jesu? Augsburg 1910.
- Scholz, Commentar zum Propheten Hoseas. Würzburg 1882.
- Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27 (Lk 10, 22), in: Freiburger theologische Studien VI. Freiburg 1912.
- Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede. Tübingen 1906.
- Sczygiel, Die Parusiepredigt Mt 24 gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur, in: Theologie und Glaube III. 1911.
- Seitz, Modernistische Grundprobleme. Köln 1912.
- Spitta, Die große eschatologische Rede Jesu, in: Theologische Studien und Kritiken 79. 1909.
- Steinmann, Die Apostelgeschichte, in: Die hl. Schriften des Neuen Testaments. Berlin 1913.
- Tillmann, Der Menschensohn, in: Biblische Studien XII, 1—2. Freiburg 1907.
- Jesus und das Papsttum. Köln 1910.
- Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu nach den Synoptikern. Leipzig 1873.
- Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments ². Tübingen 1913.
- Weiß, Bernhard, Das Matthäus-Evangelium ⁶ u. ⁷, in: Meyers kritisch-exegetischer Kommentar. 1898.
- Die Evangelien des Markus und Lukas ⁶, in: Meyers kritisch-exegetischer Kommentar. Göttingen 1901.
- Weiß, Karl, Der Prolog des hl. Johannes, in: Straßburger Theolog. Studien. Freiburg i. Br. 1899.
- Weiß, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes ¹. Göttingen 1892. ² Göttingen 1900.
- Das älteste Evangelium. Göttingen 1903.
- Die drei älteren Evangelien ², in: Die Schriften des Neuen Testaments I. Göttingen 1907.
- Wellhausen, Das Evangelium 1) Marci. Berlin 1903; 2) Matthäi. Berlin 1904; 3) Lucä. Berlin 1904.
- Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin 1905.
- Wendt, Die Lehre Jesu ². Göttingen 1901.
- Wieland, Hat Jesus geirrt? Dillingen a. D. 1910.
- Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, in: Kommentar zum Neuen Testament von Zahn II. Leipzig 1910.
- Wuhrmann, Die Selbstoffenbarung Jesu. Zürich 1911.
- Zahn, Theodor, Einleitung in das Neue Testament I ² u. II ². Leipzig 1900.
- Das Evangelium des Matthäus ², in: Kommentar zum Neuen Testament. Leipzig 1905.
- Das Evangelium des Lukas I u. II, in: Kommentar zum Neuen Testament. Leipzig 1913.
- Zorell, Novi testamenti lexicon Graecum, in: Curs. script. s. Parisiis 1911.

Einführung in das Problem.

1. Im Namen vieler Theologen erklärt der liberal-kritische Exeget Rud. Knopf in seinen „Zukunftshoffnungen des Urchristentums“ (S. 6): „Daß das Gottesreich vor der Türe stehe, daß das Weltgericht und die große Weltverwandlung nahe sei, das hat Jesus verkündet.“ Wohl alle, welche diese Aufstellung zum erstenmal hören, erheben die Frage: „Wie kam Jesus zu einer derartigen Verkündigung, welche vom tatsächlichen Weltenlauf in so eklatanter Weise Lügen gestraft wurde, indem fast zwei Jahrtausende verflossen sind, ohne daß die Erde von dem angedrohten Untergang ereilt worden wäre?“ Nicht wenige antworten darauf mit Ed. von Hartmann, Jesus sei „ein stiller Fanatiker und transzendenter Schwärmer gewesen“ ¹⁾. Warum auch nicht? „Hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen, ist — nach Dav. Fr. Strauß ²⁾ — keine ungewöhnliche Erscheinung, und von den großen Männern der Geschichte ließe sich sogar behaupten, daß keiner von ihnen ganz ohne Schwärmerei gewesen.“ Eine Gruppe, die zumal durch Rasmussen, Dulk und Baumann vertreten wird, leitet die auch ihr zweifellose Tatsache, Jesus habe das Weltgericht und den Weltuntergang als nahe bevorstehend verkündet, nicht von harmloser Schwärmerei, sondern von — Wahnsinn ab, dem der Prophet von Nazareth verfallen sei. Die Mehrzahl der liberalen Kritiker, welche die psychische Gesundheit Jesu nicht antasten will, wie Harnack, H. J. Holtzmann, Bousset, Joh. Weiß, denen sich Modernisten z. B. Loisy, Schnitzer angeschlossen haben, führt jedoch die auch für sie feststehende Verkündigung Jesu, die Welt würde bald ihr Ende erreicht haben, auf einen Irrtum zurück, den Jesus bei aller Vernünftigkeit seines Denkens mit den Größten seiner Zeit teilte.

¹⁾ Das Christentum des NT 72.

²⁾ Leben Jesu I 121.

2. Indem wir von der zuerst angeführten Meinung, Jesus wäre mehr oder weniger geistig krank ¹⁾, hier absehen und uns auf die zweite Ansicht von einem Irrtum Jesu bei voller Denklarheit beschränken, bekommen wir zunächst ja von ihren Vertretern zu hören: „Wie fremd und naiv mutet uns diese Gedankenwelt Jesu auf den ersten Blick an, wie eng umspinnen erscheint hier seine Predigt von den Gedanken und Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums, wie leicht fällt es uns, nachzurechnen, daß er sich in der Erwartung jenes großen wunderbaren Umschwunges mit seinem Volke und seinen Jüngern getäuscht habe.“ Dergleichen sei aber nicht zu verwundern; denn „wir haben uns, auch wenn es uns schwer fällt, daran zu gewöhnen, wie sehr Jesus in seiner Predigt ein Kind seiner Zeit, ein getreuer Sohn seines Volkes gewesen ist“ ²⁾. Das damalige Judentum stand nämlich im Banne verschiedener religiöser Schriften, Apokalypsen genannt. Die eigentliche „Kraftquelle der Apokalyptik ist aber die unerschütterliche Überzeugung, am Ende dieser Welt zu stehen. Wie ein breiter Strom flutet es durch die Werke: Das Ende ist ganz nahe... Wenn Jesus ganz durchdrungen ist von dem Gefühl, in letzter Stunde vor Toresschluß gekommen zu sein, wenn er überzeugt war, daß Leute der mit ihm lebenden Generation nicht mehr sterben, sondern das Weltende erleben würden, wenn ihm deshalb alles versank vor dem einen Ziel, Rettung der Seele aus dem Feuerbrand dieser Welt, so steht er mit all dem unter dem Einfluß der Apokalyptik“ ³⁾. Aber so gebieterisch die Forderung auch aufgestellt wird, anzunehmen, Jesus habe von einem baldigen Weltende geträumt, weil er „ein Kind seiner Zeit, ein getreuer Sohn seines Volkes“ gewesen und „unter dem Einfluß der Apokalyptik gestanden“ sei, so kann man ihr doch nicht leicht entsprechen; denn die Evangelien entwerfen von Jesus ein ganz anderes Bild. Darnach war er nämlich keineswegs bereit, den Zeitmeinungen und Zeitirrtümern sich zu beugen, sondern entschlossen, mit unvergleichlicher Kraft ihnen entgegenzutreten. Weite Kreise des damaligen Judentums meinten, am Sabbat sei Ährenpflücken und Heilen unerlaubt (Mk 2, 23 f.; 3, 1 ff.); Jesus aber verkündet: „Der Sabbat ist des Menschen wegen gemacht und nicht der Mensch des

¹⁾ Vgl. hierüber u. a. Kneib, *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluß der Psychiatrie*, Mainz 1908.

²⁾ Bousset, *Jesus* 37 bzw. 41.

³⁾ Hollmann, *Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat?* 61 f.

Sabbats wegen“ (Mk 2, 27), obgleich ihm dieser Widerspruch so schwer angerechnet wurde, daß die Phariseer mit den Herodianern sich berieten, wie sie ihn umbringen könnten“ (Mk 3, 6). Die Evangelien berichten: „Die Phariseer und alle Juden essen nicht, ohne sich oft die Hände zu waschen, indem sie halten auf die Überlieferungen der Ältesten;“ darum rügten es Phariseer und Schriftgelehrte, „da sie einige seiner Jünger sahen, daß sie mit gemeinen d. i. mit ungewaschenen Händen aßen;“ aber Jesus rief das Volk herbei und sprach zu ihnen: „Höret alle auf mich und vernehmet es; nicht was von außerhalb des Menschen in ihn eingeht, kann ihn verunreinigen, sondern was vom Menschen ausgeht, das verunreinigt ihn“ (Mk 7, 2 ff.). An diesem Grundsatz hielt er unerschütterlich fest, mochten auch darüber selbst die Jünger erschrecken und ihn aufmerksam machen: „Weißt du, daß die Phariseer sich geärgert haben, als sie das Wort hörten“ (Mt 15, 12)? Ganz Israel betrachtete in Theorie und Praxis die Ehe wenigstens unter gewissen Umständen für auflösbar, Jesus dagegen stellt den Grundsatz von ihrer Unauflösbarkeit mit solcher Bestimmtheit auf, daß die Jünger zu ihm sprachen: „Wenn es also steht mit Mann und Weib, so ist nicht gut heiraten“ (Mt 19, 3 ff.). Selbst in bezug auf das Zentrum des jüdischen Glaubens und Hoffens, d. h. in bezug auf die Messiasidee nimmt er keineswegs die volkstümlichen Vorstellungen an, sondern befreit sie trotz des heftigsten Widerstandes von allen Seiten mit starker und sicherer Hand von ihrem bedeutenden national-politischen Einschlag. So zeigt fast jedes Blatt der Evangelien, daß Jesus kein Bedenken trug, heißen und beständigen Kampf gegen die Zeitmeinungen und Zeitirrtümer zu führen. Diese unbeugsame Festigkeit Jesu ist sicher eine ernste Instanz gegen die Meinung, er habe sich den apokalyptischen Träumereien angeschlossen.

Hierzu kommt noch eine zweite Instanz. Die Ansicht, Jesus wäre zu der Meinung vom baldigen Untergang durch äußere Beeinflussung gekommen, könnte man leichter akzeptieren, wenn jene Meinung zu seiner Zeit allgemein gewesen wäre. Doch dem ist nicht so. Vielmehr ist „die jüdische Eschatologie zur Zeit Christi, soweit sie aus der spezifisch jüdischen (nicht kanonischen) Literatur jener Zeit bekannt ist, ein sehr verworrenes Gebilde“¹⁾. Insbesondere waren die Ansichten über die Dauer des messianischen

¹⁾ Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II 189.

Reiches verschieden. Eine Ansicht ging dahin, daß dasselbe eine unbegrenzte Dauer habe und deshalb die Welterneuerung (soweit sie überhaupt angenommen wurde) und das Gericht am Anfang jener Zeit stehe. Nach einer anderen Ansicht aber wird die letzte höchste Seligkeit erst nach dem messianischen Reich erwartet, in welchem Falle letzteres nur eine begrenzte Dauer hat. Eine solche wird im Buche der Lehr- und Strafreden Henochs gelehrt, (Hen 91—105), während nach den Bilderreden Himmel und Erde am Tage des Gerichtes des Menschensohnes verwandelt werden (Hen 45, 2—5). „Sehr klar lehrt die begrenzte Dauer des Messiasreiches Pseudo-Esdras; denn er sagt, es werde 400 Jahre dauern und dann nach einem siebentägigen Stillschweigen des Weltalters der neue Weltlauf kommen . . . Um 100 n. Chr. lebende Rabbiner haben die Dauer der Messiaszeit bald auf 40, 60 oder 70 Jahre oder drei Generationen, bald auf 354 Jahre (Mondberechnung) oder 365 oder 400 oder 1000 Jahre beschränkt“ ¹⁾. Bei dieser Mannigfaltigkeit der Ansichten hätte Jesus als „Kind seiner Zeit“ ebenso gut einen langen als einen kurzen Bestand der Erde annehmen und verkünden können.

Wenn es nun aber doch Tatsache ist, daß die apokalyptischen Schriften und Ideen eine so grosse Rolle zur Zeit Christi gespielt haben, so konnte er sie nicht unbeachtet lassen, sondern mußte Stellung zu ihnen nehmen, das Wahre an ihnen annehmend, das Falsche ablehnend. Das entsprach seiner Aufgabe als Lehrer, der mitten im Leben steht und der Erbarmen hat mit dem Volk, wenn es ohne Hirten ist (Mt 9, 36). Nicht blinden Anschluß Jesu an die Apokalypsen nehmen wir an, sondern prüfende Berücksichtigung. Wir werden uns im Laufe der Untersuchung noch überzeugen können, in welcher Weise sie von Jesus geübt wurde.

3. Weiterhin wird uns versichert, es wäre in religiöser Beziehung auch gar nicht bedenklich, wenn Jesus von dem weit verbreiteten Irrtum seiner Zeit hinsichtlich des baldigen Weltunterganges ergriffen war; denn es handle sich nur um Nebensächliches, um Peripherisches, keineswegs um Wesentliches oder Zentrales; zudem müsse man wie in der Predigt Jesu überhaupt, so besonders in vorliegender Materie unterscheiden zwischen dem ewig giltigen Gehalt und der zeitlich bedingten Form, welch letztere für uns

¹⁾ Felten, ebd. 184 f.

leicht abhebbar, für Jesus aber gewissermaßen notwendig war. „Jede ewige Wahrheit, die gleichsam Fleisch werden, geschichtlich wirken soll, bedarf hierzu fertig daliegender, gemeinverständlicher Begriffe, ja kurz aussprechbarer im Kurs befindlicher Lösungs- und Schlagwörter, die ihr als Vehikel dienen. Nur so kann sie auf der Bahn einer geschichtlichen Entwicklung, eines sittlichen Werdens, eintreten in das allgemeine Bewußtsein“ ¹⁾. In der Form vom nahen Weltuntergang sei die ewig wahre Idee von der Vergänglichkeit der Erde gegenüber der Unvergänglichkeit der Menschenseele oder wenigstens deren unvergleichlicher Wert gegenüber allem Irdischen uns gelehrt. Derartige Gedankengänge mögen vielleicht von jenem Standpunkt aus konsequent sein, dem Jesus nur ein menschlicher gottgesandter Prophet oder richtiger ein religiöses Genie ist. Aber wir bezweifeln sehr, ob sie auch nur für einen solchen Standpunkt auf die Dauer befriedigend sind, ob Bousset wirklich recht hat, wenn er meint, selbst von einem nach der bekannten Richtung irrenden Jesus gelte noch, daß er für die Menschheit sei „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ²⁾. Wir stimmen H. J. Holtzmann zu, wenn er gesteht: „Vor allem gibt es für die Realität des kostbarsten aller Güter, die er den Seinigen hinterlassen hat, die Zuversicht zu Gottes sündenvergebender Gnade, keinerlei Gewährleistung, abgesehen von seiner Vertrauen erweckenden Persönlichkeit. Ihm glaubt man, was man so unbedingt und dauerhaft keinem anderen zu glauben vermochte. Insofern hängt die ganze Zukunft des Christentums an einer Größe, deren unberechenbare und undemonstrierbare Überlegenheit mit Anhäufung von Massenwirkung ersetzen zu wollen stets ein aussichtsloses Unternehmen bleiben wird“ ³⁾. Wie kann man aber einem Irrenden „unbedingt und dauernd“ glauben? Absoluten Glauben kann man nur demjenigen entgegenbringen, der im absoluten Sinne die Wahrheit, der absolut irrumslos ist. Was hilft es, wenn Jesus nur in den „wesentlichen“ Punkten irrumslos ist? Wer zieht mit Sicherheit die Grenzen zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem? Wenn die Erfahrung zeigen konnte, daß er auf einem Gebiet geirrt hat, wer vermag Bürgschaft zu leisten, daß die Erfahrung ihn nicht abermals des Irrtums überführt? Wenn er in einem Stücke etwas Unrichtiges

¹⁾ H. J. Holtzmann, Lehrbuch der ntl Theologie I 414.

²⁾ Was wissen wir von Jesus? 73.

³⁾ Lehrbuch der ntl Theologie I 419.

als Ratschluß Gottes verkünden konnte, so kann er es auch in einem zweiten und dritten Stück usw., wenn uns auch vorläufig ein gütiges Geschick vor der Erkenntnis dieser mißlichen Lage bewahrt hat, wie die ersten Christen nach der Meinung der Gegner auch erst nach einigen Jahrzenten zur Einsicht kommen konnten, daß Jesus sich bezüglich des nahen Weltunterganges getäuscht habe. Hat Jesus in betreff der Zeit seiner Wiederkunft zum allgemeinen Gerichte geirrt, so ist es vorbei mit seiner absoluten Autorität als Lehrer, dem sich eine ganze Welt unbedingt unterordnen kann und muß, vorbei mit der absoluten Gewißheit aller Worte ohne Ausnahme, die jemals von seinen Lippen geflossen. Von einer Absolutheit Christi und des Christentums kann man im Ernste nicht mehr reden, sondern im günstigsten Falle nur von einer relativen Überlegenheit gegenüber anderen Religionen und anderen Religionsstiftern. Hierin stimmen uns auch manche protestantische Theologen zu. So will Lemme bei Jesus genau zwischen Grenzen der Erkenntnis und Verfehlungen der Erkenntnis unterschieden wissen; erstere könne man zugeben, da keine wahrhaft menschliche Seele, wie sie auch Jesus besaß, fähig sei, Allwissenheit im vollen Sinne des Wortes in sich aufzunehmen, letztere aber nicht ¹⁾. Denn wenn Jesus sich geirrt hätte, so würde man nur „in beobachtender Anerkennung“ seiner Lehren beharren können, nicht mehr aber „den Ewigkeitshalt persönlicher felsenfester Überzeugung“ besitzen. Daher lautet schließlich seine Folgerung: „Die Aufhebung der Irrtumslosigkeit Christi ist gleichbedeutend mit der Leugnung seiner absoluten Autorität“ ²⁾.

4. Demnach ist die Annahme eines Irrtums in der Predigt Jesu schon für den liberalen und modernistischen Standpunkt äußerst bedenklich; geradezu verhängnisvoll ist sie aber für jenen Standpunkt, welchen der Katholizismus und größtenteils auch der positive Protestantismus einnimmt und welcher das Christentum als das betrachtet, als was es sich im Laufe der Jahrhunderte stets dargestellt hat. In dieser Beziehung gelangt auch Ed. v. Hartmann zu dem Geständnis: „Die Zweinaturenlehre, die Logoslehre und die Trinitätslehre sind die drei spezifischen Fundamentaldogmen, welche aus der allein durch Christus zu vermittelnden Erlösung mit unausweichlicher logischer Notwendigkeit folgen und das charakteristische Unterscheidungsmerkmal der christlichen Religion

¹⁾ Jesu Wissen und Weisheit 5 ff.

²⁾ Jesu Irrtumslosigkeit 5.

von jeder anderen ausmachen“ ¹⁾. Läßt sich aber mit dem Glauben an die Gottheit Christi die Annahme eines Irrtums in seiner Verkündigung vereinbaren? Manche kirchlich treue Theologen der älteren und neueren Zeit ließen zwar ein Nichtwissen Jesu zu im Hinblick auf Schriftstellen wie Mk 13, 30: „Von jenem Tage und jener Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater,“ insofern der Herr in Rücksicht auf seine Erniedrigung, der er sich freiwillig für sein Erdenleben unterworfen hatte, ebenso freiwillig auf das Wissen um die Zeit des Weltgerichtes verzichtete. Umso einmütiger treten die katholischen Theologen für die Irrtumslosigkeit Christi ein, vor allem wegen der steten innigen Vereinigung der menschlichen Seele Jesu mit dem ewigen Gottessohne. Nur die allgemeine Anschauung in der Kirche spricht z. B. Scheeben aus, wenn er schreibt: „Unbedingt ist in der Seele Christi das konträre Gegenteil des Wissens, der Irrtum undenkbar; dieser würde nämlich eine positive Verunstaltung derselben enthalten, die ihrer Würde in ähnlicher Weise widerspricht, wie die Sünde“ ²⁾. Das gibt auch ein Teil der protestantischen Theologen zu. Nach dem bereits zitierten Lemme wenigstens sind Gottheit Christi und seine Irrtumslosigkeit zwei Begriffe, die sich gegenseitig notwendig fordern; er schreibt nämlich einerseits: „Irrtumslosigkeit ist ein göttliches Prädikat. Und will man von der Gottheit Christi reden, so genügt es nicht, ihm Güte und Treue und Unabhängigkeit von der Welt zuzuschreiben, sondern dann gehört Irrtumslosigkeit notwendig dazu.“ Anderseits fährt Lemme weiter fort: „Da Irren wie Fehlen allgemeines Menschenlos ist, erfordert Irrtumslosigkeit eine psychische Ausstattung, welche über dieses allgemeine Menschenlos erhebt. Wie wäre sie denkbar ohne einen Lebensinhalt, der in die Sphäre Gottes rückt und der Menschheitssphäre entzieht“ ³⁾. Auch von modernistisch-liberaler Seite wird zugestanden, daß die Gottheit Jesu und ein Irrtum Jesu zugleich nicht aufrecht erhalten werden können. So erklärt Schnitzer, daß die Gottheit Jesu „natürlich (!) jeden Nichteintritt“ von Weissagungen desselben ausschließt ⁴⁾. Demnach ist ein irrender Gottmensch nicht bloß für „fromme Ohren“ unerträglich, sondern auch für alle, welche mit dem Begriff Gott Ernst machen und ebenso mit dem der hypostatischen

¹⁾ Die Gegenwart 1901, 210.

²⁾ Handbuch der katholischen Dogmatik III 178.

³⁾ Ebd. 5.

⁴⁾ Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 31.

Union, die auch zur Folge hat, daß die menschliche Seele Jesu wahrhaft die Seele des ewigen Gottessohnes und daß daher ein Irrtum, die diese Seele begeht, einer göttlichen Person zugerechnet werden muß.

5. Doch hiermit ist die Reihe der Folgen nicht erschöpft. Wenn nämlich die Meinung, Jesus habe sich geirrt, den Glauben an seine wirkliche Gottheit zerstört, so stürzt sie damit schließlich auch alle anderen Glaubenssätze oder Dogmen sowohl deshalb, weil alle unter sich auf das innigste zusammenhängen, so daß der Fall des einen, selbst wenn der Inhalt an und für sich von geringerer Bedeutung zu sein schiene, den Fall der übrigen nach sich zieht, als auch deshalb weil die Lehre von der gottgleichen Würde Jesu das Fundamentaldogma der Kirche im vollsten Sinne des Wortes ist, insofern von derselben alle ihre anderen Lehren teils unmittelbar teils mittelbar getragen und berührt werden oder, um mit Esser zu reden, insofern „die großen und unerschütterlichen Glaubwürdigkeitsmotive, die der Christ für seinen Glauben hat, sich konzentrieren in der Person Christi, wie sie in der alttestamentlichen Vorbereitung und der apostolischen Nachfolgerschaft der Kirche in der Geschichte steht als die Kraft und Weisheit Gottes, als der Mittelpunkt des großen Reiches Gottes“ ¹⁾. Wir halten ja die Lehren unserer Kirche in letzter Linie nur deshalb für absolut wahr und zuverlässig, weil Christus die absolute Wahrheit und Autorität sie verkündet, grundgelegt, bestätigt hat. Schnitzer hat vollkommen recht, wenn er von den Theologen sagt, daß sie in der Eschatologie Jesu oder genauer in dem Nachweis, Jesus habe den nahen Weltuntergang verkündet und sich demnach geirrt, einfach „den treibenden Keil sehen, der die orthodoxe Dogmatik sprengt“ ²⁾. An einer anderen Stelle drückt sich der nämliche Autor also aus: „Hatte einst die Dogmatik die Eschatologie erwürgt, so drohte nunmehr die Eschatologie den Spieß umzukehren; und so ist es leicht begreiflich, daß die Orthodoxie aller Konfessionen und Lager in ihr das Schreckens- und Schmerzenskind sah und sieht, das sie nicht kennen will oder, wenn sie es doch schon nicht aussperren kann, in die dunkelste Ecke drückt“ ³⁾. Letztere Behauptung ist allerdings ganz falsch; denn die orthodoxe Theologie behandelt die Eschatologie Jesu weder stiefmütterlich noch ängstlich noch vor verschlossenen Türen,

¹⁾ Jesus Christus 301.

²⁾ Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 32.

³⁾ Das Papsttum eine Stiftung Jesu? 4.

sondern eingehend, ruhig und offen, schriftlich wie mündlich, ohne irgendeiner Seite der Frage aus dem Wege zu gehen. Aber um so richtiger ist, daß die Dogmatik „erwürgt“ wäre, falls sich Jesus wirklich in der Eschatologie geirrt hätte. Als Exempel hierfür kann dienen, was Schnitzer als Folgerung aus dem für ihn feststehenden eschatologischen Irrtum Christi hinsichtlich des Dogmas von der Kirche mit dem Papsttum an der Spitze schreibt: „Wenn Jesus wirklich von der unmittelbaren Nähe der messianischen Herrschaft und seiner eigenen Ankunft zur Aufrichtung derselben, seiner Parusie, lebhaft durchdrungen war, wenn sein Blick nicht in ferne Jahrhunderte schweifte, sondern vom engen Horizont einer vielleicht schon in kürzester Frist hereinbrechenden Katastrophe begrenzt war, so kann er an die Stiftung eines neuen religiösen Verbandes mit einer rechtlichen, die Stürme der Zeiten überdauernden Organisation nicht wohl gedacht haben“ ¹⁾.

6. Stellt sich also die Annahme eines Irrtums Christi insbesondere in der Eschatologie als ein Riß dar, der durch das ganze Glaubensgebäude zieht, überall Verderben bringend, so kann das Urteil nicht überraschen, jener Irrtum erstrecke seine schlimme Wirkung auch auf die Moral, da diese vielfach von den Dogmen abhängt, Moral sich oftmals zum Dogma verhält, wie Praxis zur Theorie; daher dürfe und müsse die bessernde Hand auch an die Moralpredigt Jesu gelegt werden. Nach J. Weiß sind es nicht wenige harte und düstere Sittensprüche, welche „aus der vom nahen Untergange der Welt aufgeregten und verwirrten Seele Jesu mit stoßender Kraft hervorbrechen“ ²⁾. Nach Schnitzer stellte Jesus „weltabgewandte, fast möchte man sagen kulturfeindliche“ Forderungen auf, deren strenge Beobachtung „zur völligen Anarchie führen und nicht bloß alle geordnete Rechts- und Staatsordnung umstürzen, sondern auch jeden geregelten Haushalt ausschließen und den psychischen und physischen Untergang der ganzen Menschheit nach sich ziehen mußte.“ Und warum? „Am Himmel Jesu flammte die blutrote Abendsonne; die düstere Stimmung des bevorstehenden Weltuntergangs ließ keine volle helle Freude an den raschem Tode geweihten Dingen dieser Welt aufkommen. Das Ende naht, das Gericht steht vor der Türe; jeden Augenblick kann der Herr zum alles entscheidenden Kampfe erscheinen — was sollen

¹⁾ Ebd. 27; vgl. 34.

²⁾ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 13.

da all die kleinlichen, das Herz doch nur von dem Einen Großen, das wahrhaft nottut, ablenkenden Sorgen und Kümernisse“¹⁾).

7. Wenn die Irrtumslosigkeit Christi, wie wir gesehen, mit den Dogmen und mit der Moral des Christentums auf das engste verbunden ist, so kann es nicht überraschen, wenn der Glaube an die Irrtumslosigkeit Jesu so alt ist wie diese Dogmen und Morallehren selbst, d. h. wenn er zugleich mit dem Christentum entstand. Klar ersehen wir dies in erster Linie aus dem NT. Schon einige Stellen aus demselben genügen. Wenn der himmlische Vater in bezug auf Jesus ohne Einschränkung erklärt: „Ihn sollt ihr hören“ (Mt 16, 5), so kann über die Lippen Jesu kein Irrtum kommen, weil sonst Gott selbst die Menschen verpflichtet hätte, Irriges anzunehmen. Nur wenn Jesus sich bewußt ist, lautere Wahrheit zu verkünden, kann er versichern, daß eher Himmel und Erde als seine Worte vergehen (Mt 24, 35). Was die Organe Gottes im Alten Bunde gelehrt, ist nach dem Glauben der Juden lautere Wahrheit; um so notwendiger das, was Jesus predigt; denn er weiß, daß er mehr ist als Jonas, mehr als Salomo, mehr als David, ja sogar mehr als Moses und der ganze Alte Bund (Mt 5, 26 ff.; 12, 42 ff.; 19, 7 ff.). Seine Predigt ist so wahr, daß sogar seine Kirche, welche dieselbe festhält, von der Hölle, also vom Geiste der Lüge nicht überwältigt werden kann (Mt 16, 18). Wie sollten wir fürchten, zu falschen Meinungen durch den geführt zu werden, der von sich sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Jo 14, 6) und „Einer ist euer Lehrer, Christus“ (Mt 23, 10) oder „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wandelt nicht in Finsternis“ (Jo 8, 12). Desgleichen sind die Apostel ganz von der Anschauung durchdrungen, daß Jesus unmöglich irren könne. Hören wir nur etwa die drei hervorragendsten Mitglieder des Kollegiums der Zwölfe. Petrus erklärt, als Jesus das „harte Wort“ von der Eucharistie gesprochen, auch diesem gegenüber das Opfer des sich selbst verleugnenden Glaubens unbedingt bringen zu müssen, indem er im Namen aller Apostel spricht: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist“ (Jo 6, 69). Für Paulus leuchtet die Herrlichkeit Gottes, also auch die absolute Wahrheit „auf dem Angesichte Jesu“, d. h. sie wird uns durch Jesus und durch das, was er tut und lehrt, zuteil (2 Kor 4, 6); in Jesus sieht Paulus „alle Schätze der Weisheit und

¹⁾ Ebd. 30 f.

Wissenschaft“ (Kol 2, 3) und denjenigen, der die Kirche zu einer „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ macht (1 Tim 3, 15), da er deren Haupteckstein (Eph 2, 20) und Bräutigam ist, der sie als seine Braut ohne Fehl und Tadel darstellt (Eph 5, 27). Nach Johannes ist Jesus bzw. der Logos „das Licht, das in der Finsternis leuchtet“ (Jo 1, 5), „voll Gnade und Wahrheit“ (Jo 1, 14), „das Wort des Lebens“ (1 Jo 1, 1).

Die dem NT entnommenen Zeugnisse beweisen den Glauben der Apostel an die Irrtumslosigkeit Christi so unwiderleglich, daß auch die moderne liberale Kritik sich ihrem Gewichte unterwerfen muß. So konstatiert Jülicher zuerst, daß die Christen der apostolischen Zeit die unbegrenzte Verehrung, welche die Juden den Schriften des AT zollten, vollständig von den Israeliten übernahmen; auch für sie enthielten die atl Bücher „die unfehlbare Offenbarung Gottes an sein Volk, die Form, unter der er selber, auch nachdem die Prophetie ausgestorben war, gleichsam persönlich in dessen Mitte gegenwärtig blieb, als Erkenntnisquelle göttlicher Wahrheit und göttlichen Willens heilig gehalten und unbedingt maßgebend.“ Darauf fährt aber der liberale Wortführer in bezeichnender Weise fort: „Und doch existiert sogleich in den ältesten Christengemeinden eine Autorität neben — unbewußt sogar über — Gesetz und Propheten, eine Autorität, durch deren Anerkennung man sich eben von den ungläubigen Verehrern des Gesetzes und der Propheten schied. Dieser neue Kanon ist Jesus Christus. Nicht nur im Jo-Ev (z. B. 14, 1. 9. 10) werden die Jesus-Worte den Gottesworten einfach gleichgestellt und dem Parakleten auch die Aufgabe beschieden, die Jünger an alles zu erinnern, was Jesus ihnen gesagt; schon für Paulus gehört zu dem schlechthin Unangreifbaren das, was er vom Herrn her überkommen hat“¹⁾. Es ist aber selbstverständlich, daß Jesus, wenn seine Worte den Schrift- und Gottesworten gleichgestellt und für etwas „schlechthin Unangreifbares“ betrachtet wurden, als frei von jeglichem Irrtum gehalten wurde. In der nämlichen Richtung bewegt sich das Geständnis Harnacks: „Das älteste Motiv (für die Entstehung des NT), das schon im Anfang des apostolischen Zeitalters wirksam gewesen ist, war die Höchstschätzung der Worte und Lehren des Christus Jesus. Absichtlich habe ich den Ausdruck: Höchstschätzung gewählt; denn für die Vorstellung jener

¹⁾ Jülicher, Einleitung in das NT 363 ff. Hier und bei anderen Werken waren uns die neuesten Auflagen nicht zugänglich.

Zeit hatte auch das Inspirierte und Autoritative seine Stufen . . . Es kann aber kein Zweifel darüber sein, daß für die Jüngerkreise das Wort Jesu die höchste Stufe darstellte¹⁾. Und von wem stammt dieser Glaube der Apostel und ihrer Anhänger? Darauf antwortet Harnack richtig mit uns: „Jesus selbst hatte seine Botschaft häufig mit den Worten eingeleitet: Ich bin gekommen (um etwas zu tun, was bisher nicht getan war) bzw.: ich aber sage euch (im Gegensatz zu dem, was bisher gesagt worden ist). Die Anerkennung dieses Anspruches vollzog sich nun bei den Jüngern ohne Schwanken in der Überzeugung, daß die Worte und Anweisungen Jesu die höchste Richtschnur seien.“ Aus dem angegebenen Selbstbewußtsein Jesu und dem entsprechenden Glauben der Jünger zieht dann Harnack den Schluß: „Neben die Schriften des A T trat also das Wort des Herrn und zwar so, daß die Glieder in der Formel *αἱ γραφαὶ καὶ ὁ κύριος* nicht nur gleichwertig waren, sondern das zweite unliterarische Glied einen stärkeren Akzent erhielt als das literarisch geformte erste“²⁾.

8. Wenn die Kritik schon das Eingeständnis macht, die apostolische Zeit habe den Worten Jesu „kanonischen“ Wert und eben damit Irrtumslosigkeit zugeschrieben, so überrascht es nicht, daß sie auch bezüglich der folgenden Perioden zugibt, daß sie den Worten Jesu die nämliche hohe Wertung zuteil werden ließen³⁾, da ja nach ihr die Verehrung Jesu in aufsteigender Linie begriffen war. Für uns ist die zugestandene Gleichheit der späteren Jahrhunderte mit der apostolischen Zeit um so begreiflicher, weil dieselben nicht bloß wie letztere an dem Glauben an die Gottheit Christi festgehalten haben, sondern auch das (menschliche) Wissen Jesu zum Gegenstand gläubiger Forschung machten. Hierbei kam man vielfach auch zu einem Resultat, mit dem ebenfalls die Irrtumslosigkeit Jesu gegeben war, nämlich zu dem Ergebnis, daß jenes Wissen unbegrenzt sei und jegliche Unwissenheit ausschließe. So schreibt St. Augustin: „Ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis“⁴⁾, und Hieronymus: „Nullum hominem, excepto eo, qui ob nostram salutem carnem est dignatus induere, plenam habuisse scientiam et certissimam veritatem“⁵⁾, desgleichen Leporius: „Nunc non

¹⁾ Die Entstehung des NT 6. ²⁾ Ebd. 6.

³⁾ Vgl. Jülicher, ebd. 370 ff.; Harnack, ebd. 9.

⁴⁾ De peccatorum meritis et remissione II, 29; Migne, P. lat. XXXIV 180.

⁵⁾ Ep. 36 ad Damasum 15; Migne, P. lat. XXII 459.

solum dicere non praesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam: quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum“ ¹⁾. Ja, Kleutgen versichert: „Daß auch das menschliche Wissen des Herrn alles, was ist, war und sein wird, umfaßte, behauptete man als eine zweifellose Glaubenswahrheit“ ²⁾.

So lebte in der Kirche von den Zeiten der Apostel an stets die feste Überzeugung, Jesus sei nie irgend einem Irrtum zum Opfer gefallen. Nichts Neues verlangte daher der päpstliche Syllabus vom Jahre 1907, wenn er fordert, es sei die Irrtumslosigkeit Jesu anzunehmen, oder wie er sich ausdrückt: quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi (Nr. 32). Darauf geht der Syllabus noch auf jenen Fall speziell ein, in welchem der Liberalismus und Modernismus einen Irrtum Christi am häufigsten und entschiedensten behauptet; in der folgenden These (Nr. 33) verwirft er den Satz, Jesus habe sich dadurch geirrt, daß er sein Wiedererscheinen zum Weltgericht für die nächste Zukunft bereits in Aussicht stellte (Jesum errorem de proximo messianico adventu fuisse professum).

9. Wir haben uns überzeugt, welch weitreichende Folgen sich aus der Annahme eines Irrtums Jesu, vorzüglich in der Eschatologie, ergeben für die Dogmatik, und welche tiefgehenden Konsequenzen hieraus auch bezüglich der Moralpredigt Jesu gezogen werden, ebenso wie eine solche Annahme einen völligen Bruch mit der Anschauung aller christlichen Jahrhunderte bedeutet. Alles aber dreht sich um die Frage, ob die Prämisse, von welcher diese folgenschwere Annahme abgeleitet wird, berechtigt ist oder nicht, d. h. die Ansicht, Jesus habe einen bald eintretenden Weltuntergang in Aussicht gestellt, weil eben nur dann von einem Irrtum Jesu in der besagten Beziehung gesprochen werden kann. Freilich wird uns entgegengehalten, der eschatologische Irrtum sei überhaupt keine Frage mehr, die einer Prüfung bedürftig oder wert wäre, nicht lediglich „Hypothese der Kritiker“ sondern „bittere, echt evangelische Wahrheit“ ³⁾. Mit größter Entschiedenheit behauptet auch Bousset: „Die Geschichte, der eherne Gang der Ereignisse, hat die Predigt Jesu von der Nähe der großen Weltumwandlung als einen

¹⁾ Libellus emendationis 10; Migne, P. lat. XXXI 1229. — Näheres u. a. bei Pesch, Praelectiones dogmaticae IV 153 ff.

²⁾ Die Theologie der Vorzeit III 246.

³⁾ Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 34.

Irrtum erwiesen. Daran ist nicht mehr zu rütteln“¹⁾. Doch hören wir auch andere Stimmen aus dem nämlichen Lager. Der mit dem Liberalismus und Modernismus geistesverwandte Kölbing hält es wenigstens „für möglich, daß Jesus noch eine längere Dauer dieses irdischen Äons vorausgesetzt hätte.“ „Aber — fährt er fort — möglich bleibt auch, daß die Erwartung des nahen Weltendes seitens der Gemeinde Anlaß und Anhalt in einer entsprechenden Erwartung Jesu hatte“²⁾. Das ist immerhin ein Zugeständnis. Sehen wir zu, ob wir uns in diesem Freund und Feind gleich mächtig aufregenden Stück endgiltig mit einem Non liquet begnügen müssen, oder ob wir gestützt auf exegetische Gründe vollaufberechtigt sind, Jesum von dem Vorwurf eines eschatologischen Irrtums freizusprechen.

Zu diesem Zwecke müssen wir jene Stellen des NT untersuchen, welche hauptsächlich Anlaß geben, den erwähnten Vorwurf zu erheben. In Betracht kommen zunächst zwei Stellen in der großen Parusierede: „Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden und der Mond wird seinen Schein nicht geben und die Sterne werden vom Himmel fallen“ (Mt 24, 29; vgl. Mk 13, 24), sowie: „Wahrlich sage ich euch, nimmer wird dieses Geschlecht vergehen, bis dies alles geschehen wird“ (Mt 24, 34; vgl. Mk 13, 30). Ferner handelt es sich noch um drei Worte Jesu, gesprochen außerhalb der Parusierede, nämlich: „Wahrlich sage ich euch, es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche“ (Mt 16, 28; vgl. Mk 8, 39; Lk 9, 27). Außerdem gehört hierher die Versicherung Jesu: „Von jetzt an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Kraft (Gottes) und kommend auf den Wolken des Himmels“ (Mt 26, 64; vgl. Mk 14, 62; Lk 22, 69). Endlich muß noch untersucht werden das Versprechen des Herrn: „Wenn sie euch aber verfolgen in dieser Stadt, fliehet in eine andere; denn wahrlich sage ich euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10, 23).

Bevor wir jedoch die angeführten Stellen selbst in Erörterung ziehen, scheinen einige Voruntersuchungen notwendig zu sein. Wir müssen nämlich fragen, ob der Gedanke vom nahen Weltuntergang,

¹⁾ Jesus 44.

²⁾ Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus 69.

welcher Jesu von den Gegnern zugeschrieben wird, zu dessen Ideenkreis paßt oder nicht, demselben homogen oder fremd ist. Diese Frage müssen wir unsomehr aufwerfen, als Jesus keineswegs mit klaren unzweideutigen Worten jenen Gedanken ausspricht, sondern nur Wendungen gebraucht, welche allenfalls zugunsten desselben gedeutet werden können, aber nicht müssen, vielmehr exegetisch ganz gut eine andere Auslegung gestatten. Worte und Anschauungen Jesu, welche sich mit dem Gedanken eines baldigen Weltendes gar nicht oder nur schwer vereinigen ließen, würden, falls es solche gibt, eine ernste Instanz gegen die Meinung bilden, er habe jenen Gedanken in den hierfür angerufenen Wendungen ausgesprochen, und die Forderung bedeuten, in ihnen einen anderen Sinn zu suchen, der vom exegetischen Standpunkt aus zulässig wäre. Tatsächlich fehlt es nun nicht an Stellen, welche große Bedenken gegen die Meinung erwecken, Jesus habe verkündet, Weltuntergang und Weltgericht würden nicht lange mehr auf sich warten lassen. Solche Bedenken flößt vor allem die Moral Jesu ein, dann auch sein Universalismus. Und ist es nicht schwierig, Jesum einerseits mit Bestimmtheit den baldigen Weltuntergang verkünden zu lassen, während er anderseits sich selbst ein „Nichtwissen“ um die Zeit jener Katastrophe zuschreibt und die Menschen in Unkenntnis über diesen Zeitpunkt lassen will, ja geradezu zu erklären scheint, das Ende der Welt werde nicht so bald eintreten? Derartige Momente sind für unsere Frage so wichtig, daß sie volle Berücksichtigung erheischen.

A. Allgemeiner Teil.

Der Gedanke von der Nähe des Weltunterganges im Lichte anderer Ideen Jesu.

Erster Abschnitt.

Naher Weltuntergang und die Moral Jesu.

1. Gegen die Annahme, Jesus habe sich durch die Ankündigung eines baldigen Weltunterganges geirrt, sprechen die Morallehren, die er der Menschheit gab. Wenn Jesus nämlich von einer in Bälde eintretenden Weltkatastrophe wirklich überzeugt gewesen wäre, so hätte eine solche Erwartung zweifellos auf seine Moral tiefgehenden Einfluß ausgeübt; denn eine Menschheit, welche mit raschen Schritten dem Ende zueilt, bedarf anderer Vorschriften für das Leben als jene, die noch mit einem längeren, vielleicht sogar sehr langen Bestand zu rechnen hat. Wir verstehen daher wohl, wenn Vertreter des eschatologischen Irrtums Jesu, wie wir oben ¹⁾ gesehen, seiner Moral ebenfalls eschatologischen Charakter zuschreiben wollen. Darauf können wir zunächst mit Jülicher erwidern: „Was hat der Grundgedanke von Mt 25, 31 ff.: was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, sehe ich an als mir getan, mit der Nähe des Reiches zu schaffen? Was der von Mt 25, 14 ff.: wer viel empfangen hat, von dem wird desto mehr gefordert werden, von jedem aber, daß er seine Gaben treu ausnutze? . . . Die Grundsätze, die er proklamiert, sind nicht nur für außergewöhnliche Zeiten geeignet; sie reichen aus, die Menschheit in allen Zeitaltern aufwärts zu geleiten“ ²⁾. Der Hauptgrund, die Moral Jesu als eschatologisch anzusprechen, liegt in dem falschen Maßstab, welchen die Gegner anwenden: gewisse ernste und strenge oder auch asketische Vorschriften Jesu werden von ihnen rein

¹⁾ Vgl. oben S. 9 f.

²⁾ Die Kultur der Gegenwart: Die christliche Religion I 60.

eschatologisch genannt, während sie nur christlich sind, insofern sie im Wesen des Christentums liegen und vom Christentum stets gepredigt wurden, ohne Rücksicht auf eine baldige Parusie. Das beweist schon die Tatsache, daß manche Briefe des hl. Paulus, z. B. die Pastoralbriefe, obgleich sie des eschatologischen Charakters entbehren, indem sie positiv mit der längeren Fortdauer der Menschheit und der Kirche rechnen, dennoch jene „eschatologischen“ Morallehren vertreten, so die Anfänge des Zölibats. Desgleichen stellt die katholische Kirche aller Jahrhunderte jene in Frage stehenden Moralsätze auf, ohne von der Anschauung befangen zu sein, die Parusie stünde vor der Türe. Darum sah sich auch Joh. Weiß genötigt, seine Vorwürfe, welche er der Ethik Jesu gemacht, um sie als eschatologisch zu bezeichnen, wenigstens teilweise zurückzunehmen¹⁾; wenn er es nicht vollständig tut, so trägt hauptsächlich sein prinzipieller Standpunkt daran die Schuld. Muß er doch selbst bekennen: „Die ‚evangelische‘ d. h. Luthers Auffassung der Ehe, des Berufes, des Staates hat nur außerordentlich geringe Anknüpfungspunkte in den Worten Jesu“²⁾.

2. Als Beweis für die rein eschatologische Bestimmtheit der Moral Jesu wird z. B. angeführt: „Nicht bloß nicht übermäßig lieben, wie die heutige verwässernde, absichtlich abschwächende kirchliche Schriftauslegung will, nein, hassen muß man Vater und Mutter, Weib und Kind (Lk 14, 26). Nicht bloß nicht rächen soll man sich an seinen Feinden, nicht bloß nicht Böses mit Bösem vergelten, nein, lieben muß man sie“³⁾. Soll aber Jesus wirklich angesichts des nahen Weltunterganges schlechthin und im eigentlichen Sinn Haß gegen die nächsten Angehörigen anbefehlen und damit Forderungen stellen, welchen „jeden geregelten Haushalt ausschließen“⁴⁾? Schon die hier von Schnitzer selbst vorgenommene Zusammenstellung vom gegenseitigen Haß der Familienglieder und von der Feindesliebe dürfte eine solche Deutung verbieten; denn wenn man sogar seine Feinde ausnahmslos und in Wahrheit lieben muß, wie könnte es denn erlaubt oder sogar pflichtgemäß sein, gerade die nächsten Blutsverwandten förmlich zu hassen? Und wie sollte Jesus im Ernste an eine prinzipielle Auflösung der Familie denken? Hat nicht er die Unauflöslichkeit der Ehe in einer Weise sanktioniert, daß die Jünger

¹⁾ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 134ff.

²⁾ Ebd. 145.

³⁾ Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 30.

⁴⁾ Ebd. 31.

darüber erschrecken (Mt 19, 10)? Hat nicht er mit flammendem Zorne die Heuchelei verurteilt, welche nach pharisäischer Lehre die Kindespflicht gegen die Eltern unter dem Scheine der Frömmigkeit umgeht (Mk 7, 10 ff.)? Hat nicht er die Lockerung der Familienbände als einen der größten Schicksalsschläge dargestellt, welche zur Zeit der Verfolgung über die Christen kommen werden (Mk 13, 12)? Und wie oft hat Jesus in Wort und Tat bewiesen, daß er das Familienleben als etwas Hohes und Heiliges achtet, zumal dadurch, daß er nicht müde wird, das Verhältnis zwischen Vater und Kind als Abbild für jenes zu bezeichnen, das zwischen Gott und den Menschen bestehen soll? Von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Land zu Land; überall lautes Echo weckend, wo fühlende Menschenherzen schlagen, klingen ferner seine Worte fort, mit denen er der Ehe kostbarstes Gut, die Kinder, an sich ziehen will: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret es ihnen nicht; denn solcher ist das Himmelreich“ (Mt 19, 14). Ist er nicht auch selbst seinen Eltern gehorsam (Lk 2, 51), und gilt nicht eine seiner letzten Sorgen am Kreuze seiner Mutter Maria (Jo 19, 26 f.)?

3. Aber bereits der unmittelbare Zusammenhang weist den Vorwurf, Jesus habe die Grundlagen der Familie zerstört, weit ab; denn in nämlichen Verse fordert Jesus auch dazu auf, „sein eigenes Leben zu hassen“. Wie er mit letzterer Aufforderung von uns durchaus nicht eigentliche Feindschaft gegen unser Leben verlangt, so daß schließlich die Selbstmörder die vollkommensten Jünger Jesu wären, ebensowenig will er von uns mit der ersten Wendung, Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwestern zu hassen, eigentliche Feindschaft oder Revolution gegen die genannten Verwandten. Wie unbequem den Gegnern die Wendung Jesu vom Hassen des eigenen Lebens ist, zeigt besonders J. Weiß dadurch, daß er sie streichen möchte. Aber sie ist so vortrefflich bezeugt und fügt sich so sehr in den Zusammenhang des Ganzen ein, daß Schwierigkeiten der Erklärung keinen ausreichenden Grund für die Unechtheitserklärung abgeben. Demnach ist der wahre Sinn der Worte Jesu: Man darf das Leben und so auch die Verwandten nicht übermäßig, d. h. nicht mehr als Gott und das Seelenheil lieben, so daß man im Kollisionsfall bereit sein muß, das Leben bzw. die Verwandten Gottes wegen hinzugeben oder sich von ihnen zu trennen. Ohne uns irgendwie „einer verwässernden, absichtlich abschwächenden Schriftauslegung“ schuldig zu machen, gelangen wir zu dem Resultat, daß Jesus bei

Lk 14, 26 den nämlichen Gedanken ausspricht wie bei Mt 10, 37, wo es heißt: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.“

B. Weiß will das „Hassen“ zwar nicht abschwächen lassen; aber es gilt nach ihm „natürlich für den Fall, wo die nächsten Blutsverwandten einen von Jesu abziehen wollen“ ¹⁾. Auch Joh. Weiß möchte, wenn auch nicht letztere, doch eine Einschränkung zugeben, indem Jesus nach ihm kein bleibendes und allgemeines Sittengesetz habe aussprechen wollen, wohl aber eine Forderung für die damals mit ihm ziehenden Volksmassen: „Ihnen allen wird ihr Leben in der Familie zum Verderben; sie alle werden nimmermehr, solange sie in den gewohnten menschlichen Beziehungen bleiben, den Ernst und die Zucht sich abgewinnen können, die notwendig sind, um dem Gericht getrosten Mutes entgegen gehen zu können, und so fallen sie alle unter die Forderung, sich von den Ihrigen zu trennen“ ²⁾. Die Unrichtigkeit auch dieser Auffassung ergibt sich für uns aus den vorgeführten Gründen, namentlich aus einem Vergleich mit der im nämlichen Satze vorkommenden Wendung Jesu „sogar das eigene Leben zu hassen“. Ist wegen des Ausdrucks Jesu: „die Verwandten zu hassen“ die Auslegung geboten: „alle Mitziehenden fallen unter die Forderung, sich von den Ihrigen zu trennen,“ so geht die Erklärung des Ausdrucks: „das eigene Leben zu hassen“ ebenfalls ausnahmslos dahin: „sie alle fallen unter die Forderung, sich vom Leben zu trennen“. Zweifellos sind also beide Forderungen nur hypothetisch in dem oben dargelegten Sinne aufgestellt. Damit erweist sich uns die fernere Behauptung von Joh. Weiß als hinfällig: „Diese heroischen Worte, die ohne Weichheit und Sentimentalität zahllose Gemütsbände zerreißen, kann man nicht anders verstehen als von dem Standpunkte aus, daß alle Dinge dieser Welt, wie hoch und göttlich sie an sich sein mögen, ihren Wert verloren haben, wo jetzt der Untergang der Welt und das Gericht bevorsteht“ ³⁾.

Die Untersuchung über Lk 14, 26 ist auch nach einer anderen Richtung sehr lehrreich. Wie der Text zeigt, verbietet nämlich Jesus dem Wortlaute nach zwar jede Liebe zu den Verwandten

¹⁾ Kritisch-exegetischer Kommentar: Lk 525.

²⁾ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 143.

³⁾ Ebd. 143.

und zum Leben überhaupt, dem Sinne nach aber lediglich das Übermaß der Liebe. Wir haben also absolute Form, aber nur relativen Sinn. So drückt sich Jesus auch anderwärts ganz absolut aus, z. B. in seiner Beteuerung: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10, 34). Und doch kann angesichts seiner bekannten vielen Äußerungen über die Feindesliebe, über Friedfertigkeit und über den Frieden, den er selbst bringt und verschafft, nicht der geringste Zweifel aufkommen, daß seine Worte bloß relativ gemeint sind, nämlich daß der Jünger Jesu unter gewissen Umständen zum Schwert greifen müsse und den Kampf nicht scheuen dürfe. Gestützt auf diese Gewohnheit Jesu, müssen wir auch den Versuch, Mahnungen wie: „Seid nicht besorgt für euer Leben, was ihr essen, noch für euren Leib, was ihr anziehen sollt“ usw. (Mt 6, 24 ff.) als Verbot jeglicher irdischer Sorge und daher als eschatologisch sowie als weltabgewandt und kulturfeindlich darzustellen, zurückweisen, da Jesus hiermit trotz der absoluten Ausdrucksweise nur das Übermaß von irdischer Sorge verbietet, wie oben das Übermaß von Liebe zur Verwandtschaft und zum Leben.

4. Wie Schnitzer ¹⁾ und Joh. Weiß ²⁾ mit besonderem Nachdruck hervorheben, soll namentlich die Wertung, welche Jesus dem Geld und Besitz angedeihen ließ, beweisen, manche seiner Morallehren seien kulturfeindlich und nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß für ihn die Welt baldigem Untergange geweiht war. Denn Jesus halte nicht bloß den Mißbrauch, sondern den Besitz von Geld und Gut an sich für sündhaft, für so seelenverderblich, daß man ihn aufgeben müsse, um nur gerettet zu werden. Demgegenüber wurde auf katholischer Seite stets behauptet, Jesus habe den Besitz für etwas an und für sich Erlaubtes bezeichnet, dessen aus edlen Motiven hervorgehende Hingabe aber als ein Mittel angeraten, um zur höheren Vollkommenheit und Seligkeit zu gelangen. Freilich wird die Unterscheidung von Rat und Gebot von manchen Seiten nachdrücklich, ja schroff zurückgewiesen; aber sie ist exegetisch wohl begründet und geradezu unabweisbar, zumal hinsichtlich unserer Materie. Der Herr sagt nach Mt 19, 18 ff. zum reichen Jüngling zuerst: „Wenn du zum Leben eingehen willst, so halte die Gebote;“ hierauf fährt er, als der Jüngling versicherte, dies bisher schon getan zu haben,

¹⁾ Ebd. 31.

²⁾ Ebd. 141.

bedeutsam fort: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe deine Habe und gib sie den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben.“ Der Text ist so klar, wie man es nur wünschen kann, darum gibt auch H. J. Holtzmann zu: „Somit unterscheidet Mt mit seinem aus V. 17 wiederholten *εἰ θέλεις* von der Seligkeit überhaupt, deren Bedingung im Halten der allgemein verpflichtenden Gebote liegt, eine besondere *τελειότης* (Gegenteil von *ἀστεγεῖν*), deren Erlangung an die Leistung vollkommener Armut geknüpft erscheint“ ¹⁾. Auch Joh. Weiß ist geneigt, dies einzuräumen, jedoch will er sich der Konsequenz, die sich daraus ergeben würde, durch den Hinweis darauf entziehen, daß der „katholisierende“ Evangelist Matthäus Wort und Sinn Jesu hier nicht getreu wiedergebe ²⁾. Nun ist allerdings richtig, daß die beiden anderen Evangelisten etwas vom Berichte des ersten abweichen und zumal die Worte nicht haben: „wenn du vollkommen sein willst“; aber trotzdem lassen auch sie keinen Zweifel, daß Jesus selbst zwischen Rat und Gebot unterschieden habe. Denn auch nach Mk 10, 17 ff. und Lk 18, 18 ff. handelt es sich im ersten Teil der Unterredung um die Erlangung „des ewigen Lebens“, als deren Bedingung die Erfüllung der „Gebote“ bezeichnet wird; im zweiten Teil dagegen ist die Rede von „einem Schatz im Himmel“, und als Mittel, um diesen zu gewinnen, wird die freiwillige Armut angegeben, und zudem wird dieser Teil von Jesus mit den bezeichnenden Worten eingeleitet: „Eines fehlt dir“, d. h. etwas von dem, was der Mensch leisten und erreichen kann, geht dir noch ab, auch wenn du bisher die Gebote gehalten und dir dadurch das ewige Leben verdient hast. Demnach legt Jesus im zweiten Teil dem Jüngling eine höhere, zum Heile nicht durchaus notwendige Leistung mit Aussicht auf eine entsprechende reichere Belohnung im Himmel nahe, m. a. W. er gibt ihm den bloßen Rat, auf seine Besitztümer zu verzichten. Markus berichtet, seiner schriftstellerischen Methode getreu, noch einen beachtenswerten Zug. Er hebt nämlich hervor, daß Jesus den Jüngling auf dessen Versicherung hin, von Jugend auf die Gebote Gottes beobachtet zu haben, „anblickte und liebte“ (10, 21). Die Haltung der Gebote erwirbt also schon die Liebe Jesu und damit die Liebe Gottes, weil Jesus mit göttlichem Maßstabe die Menschen wertet. Wenn Jesus aber sodann konstatiert, daß ihm

¹⁾ Hand-Kommentar: Die Synoptiker 268.

²⁾ Predigt Jesu 141.

trotz der Erfüllung der Gebote noch etwas mangle, und ihn mahnt, seine Habe unter die Armen zu verteilen, so kann dies nur den Zweck haben, ihn zu einer Leistung anzuspornen, die geeignet ist, jenen Mangel zu beseitigen, der auch bei Erfüllung der Gebote noch besteht, und die Liebe Gottes in noch größerer Fülle zu erringen, als er sich bereits bisher erworben. Dies heißt aber nichts anderes als die Armut nicht anbefehlen, sondern anraten.

5. Wenn dann Joh. Weiß für seinen Standpunkt sich noch darauf beruft, in den Augen Jesu sei es „leichter, daß das Unmöglichste geschehe, daß ein Kamel durchs Nadelöhr gehe als daß ein Reicher ins Himmelreich komme. Die Gefahr ist unermesslich, unüberwindlich groß“ ¹⁾, so mißt er dem bekannten Vergleiche eine Bedeutung bei, die ihm nicht zukommt. Allerdings sagt Jesus: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch das Nähnadellöchlein hindurchgehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe“ (Mk 10, 25); aber daß damit Jesus den Reichtum nicht für eine unüberwindliche, sondern nur für eine bedeutende Gefahr für das ewige Heil bezeichnen will, ergibt sich schon aus dem Vergleiche selbst. Hierbei könnten wir auf manche Auslegungen hinweisen, welche, um auch jeden Schein eines Anstoßes zu vermeiden, die entscheidenden Worte in einer zwar sprachlich möglichen, obgleich selteneren Bedeutung nehmen, etwa auf die Ansicht, unter Nadelöhr verstehe hier Jesus die niedrige Öffnung zur Hürde, durch welche das Kamel nur mühsam und nach Ablegung jeglichen Gepäcks gehen kann, oder auf die Meinung, Kamel bezeichne hier ein Seil. Vielmehr können wir ganz wohl bei der gewöhnlichen Bedeutung der Worte bleiben, nur müssen wir dem Wesen des Vergleiches Rechnung tragen. Vergleiche zielen wie die Parabeln keineswegs auf eine völlige Gleichheit zwischen Bild und Sache, zwischen der natürlichen und religiös-sittlichen Ordnung ab, so daß vielleicht der Sinn unseres Vergleiches wäre: Wie das Kamel unmöglich durch ein Nadelöhr gehen kann, ebenso unmöglich ein Reicher in das Himmelreich; sondern sie verlangen nur eine Ähnlichkeit, die bald größer bald geringer sein kann. Demnach bildet in unserem Falle die Unmöglichkeit, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, bloß die große Schwierigkeit ab, welche für den Reichen hinsichtlich der Erlangung des Heiles besteht. Gerade um die Größe dieser Schwierigkeit recht an-

¹⁾ Predigt Jesu 141.

schaulich und eindringlich den Augen seiner Zuhörer vorzuführen, wählte Jesus den Vergleich vom Kamel und Nadelöhr. Er konnte ihn, ohne das geringste Mißverständnis fürchten zu müssen, um so leichter anwenden, da nach Crooke die Phrase „im Osten gang und gäbe ist, um eine Schwierigkeit auszudrücken“, ähnlich der anderen vom Ziehen eines Elefanten durch ein Fenster¹⁾. Wie sehr die gegebene Auslegung den wahren Sinn Jesu trifft, erhellt auch aus seiner unmittelbar vorausgehenden Erklärung in Mk 10, 23: „Wie schwer (*πῶς δὲ σκολιως* — also durchaus nicht; unmöglich) werden die, welche Geld haben, in das Reich Gottes eingehen.“ Zudem wiederholt er diese Erklärung in V. 24. Auch Aicher findet in seiner Spezialuntersuchung über unseren Vergleich, daß er „nicht zu einer angeblichen Steigerung der Schwierigkeit für den Reichen zur Unmöglichkeit“ angewendet wurde²⁾. Ebenso spricht das auf den Vergleich im Texte Folgende zu unseren Gunsten; denn auf die betroffene Frage der Jünger, wer (*τίς*) unter solchen Umständen das Heil erlange, antwortet Jesus: „Bei Menschen ist es unmöglich, allein nicht bei Gott; denn alles ist möglich bei Gott“ (Mk 10, 27), d. h. nach dem Zusammenhang: Große Schwierigkeiten stellen sich im Geschäfte des Heiles den Menschen, namentlich den Reichen entgegen; aber sie, die Reichen miteingeschlossen, können dieselben überwinden, zwar nicht aus eigener Kraft, sondern mit der Hilfe der göttlichen Gnade. So ist zu erklären, wenn wir das *τίς* in der Frage der Apostel allgemeiner auffassen, im Sinne von: „wer von den Menschen“, weil alsdann das in bezug auf die Menschen überhaupt Gesagte, auch für die Besitzenden unter ihnen gilt. Die Richtigkeit unserer Darlegung wird noch mehr hervortreten, wenn jene Exegeten recht haben, welche das erwähnte *τίς* speziell auf die Reichen beziehen, weil sie der Hauptgegenstand der ganzen Szene sind. In diesem Falle ist der Sinn der Frage der Apostel: „Wer von den Reichen kann gerettet werden“, und der der Antwort Jesu: „Jene Reichen, welche die Hilfe Gottes bekommen und benützen.“

6. Ebenso drückt die Seligpreisung, die Jesus über die Armen ausspricht, nicht eine alle bindende Pflicht aus, arm zu werden, ja nicht einmal den Gedanken, daß die Armen arm bleiben sollten. Dem steht sein Wort entgegen: „Geben ist seliger als nehmen“

¹⁾ The Expository Times XXI [1909] 283.

²⁾ Kamel und Nadelöhr, in: Ntl Abhandlungen I, 5, Münster i. W. 1908, 52.

(Apg 10, 35), also kann in den Augen Jesu sehr wohl eine finanziell günstige Situation, die zur Unterstützung befähigt, jener Lage vorzuziehen sein, welche nötigt, Almosen anzunehmen. Selig preist er ferner auch die Trauernden, und doch ist er es, dessen Mund so gerne spricht: Weine nicht (Lk 7, 13), oder: Sei getrost mein Kind (Mt 9, 2), dessen Hand nicht ermüdet, die Quellen der Trauer zu verstopfen, indem er Kranke heilt, Tote erweckt, Sünden vergibt, Besessene befreit. Bestärkt werden wir in unserer Auffassung durch das tatsächliche Verhalten Jesu gegen Reiche, mit denen er in Berührung kam. Von einem Nikodemus (Jo 3, 1 ff.) oder vom Hauptmann von Kapharnaum (Lk 7, 2 ff.) z. B. verlangt er durchaus nicht die Hingabe ihres Vermögens; hinsichtlich des Zachäus, der keineswegs seine ganze Habe preisgeben, sondern nur teilweise zugunsten der Armen und zur Restitution verwenden will, gibt er positiv die Versicherung: „Heute ist diesem Hause Heil wiederfahren“ (Lk 19, 9). Wenn auch die Worte „Gebot und Rat“ vermieden werden, so stimmen doch manche Protestanten sachlich mit uns überein. So untersucht Haupt die mit der von uns erörterten Stelle verwandten Worte Jesu: „Verkaufet was ihr habt, und gebet es als Almosen“ (Lk 12, 33) und gelangt zu folgendem Ergebnis: „Im Sinne Jesu sind diese Worte nicht als Regeln, sondern als plastischer Ausdruck für die Gesinnung verstanden, die bei jedem seiner Anhänger vorhanden sein muß, die auch gelegentlich äußerliche Erfüllung erheischen kann, aber so, daß diese äußere Befolgung weder immer nötig noch selbst, wo sie erfolgt, das Wesen der Sache ist“¹⁾. Damit ist doch als Lehre Jesu zugestanden: Die Hingabe von Hab und Gut ist nicht allgemein als zur Seligkeit notwendig vorgeschrieben, aber sie kann und soll „gelegentlich“ freiwillig geübt werden, gewiß nicht bloß äußerlich, sondern entsprungen aus den höheren Motiven der Gottes- und Nächstenliebe, gemäß der apostolischen Forderung: „Und wenn ich alle meine Güter den Armen austeile und wenn ich meinen Leib hingäbe zum Verbrennen, die Liebe aber nicht hätte, es würde mir nichts nützen“ (1 Kor 13, 3). All dem wird von der katholischen Lehre über die evangelischen Räte im allgemeinen, über den von der freiwilligen Armut insbesondere vollauf Rechnung getragen. „Eschatologisch“ ist die Empfehlung der Armut von seiten Jesu durchaus nicht.

¹⁾ Eschatologische Aussagen Jesu 58.

7. Einen fernerer Beweis für die eschatologische Bestimmtheit der Moral Jesu erblickt Schnitzer in der Art und Weise, wie im Evangelium verlangt wird, die Feinde zu lieben. „Nicht bloß nicht rächen soll man sich an seinen Feinden, nicht bloß nicht Böses mit Bösem vergelten, nein lieben muß man sie, und dem, der dich auf den rechten Backen schlägt, muß du auch den linken reichen, und dem, der dir den Rock nehmen will, auch den Mantel überlassen“ (Mt 15, 38 ff., richtig: 5, 38 ff.) ¹⁾. Wird hierdurch wirklich etwas verlangt, was „alle geordnete Rechts- und Staatsordnung umstürzen“ würde ²⁾, offenbar deshalb, weil die Gläubigen durch solche Mahnungen aufgefordert würden, schutz- und wehrlos alle Angriffe der Schlimmen auf Person und Eigentum hinzunehmen? Wollte Jesus den Seinigen wirklich die Anschauung beibringen: „Wozu ein Recht fordern in der Zeit, wenn die göttliche Gerechtigkeit so nahe ist?“ ³⁾ Hat aber nicht Jesus selbst sich entschieden gewehrt, als ihm ein Gerichtsdienner vor dem hohen Räte einen Backenstreich versetzte (Jo 18, 22 f.)? Hat er nicht Anweisung gegeben, wie man sich verhalten soll, wenn ein Bruder sich gegen den Bruder ⁴⁾ verfehlt, nämlich daß man ihn zur Rechenschaft ziehe zuerst unter vier Augen, dann vor Zeugen, endlich vor der Kirche (Mt 18, 15 ff.)? Hat er nicht seiner Kirche die Strafgewalt, zumal das Recht der Exkommunikation eingeräumt (Mt 18, 17 f.)? Unmöglich geht es an, das Recht der kirchlichen Strafeinschreitung nur auf Sünden einzuschränken, welche direkt gegen Gott gerichtet sind, und Sünden, welche unmittelbar den Mitmenschen treffen, davon auszuschließen; denn so sehr Jesus das Gebot der Gottesliebe betont, so sagt er doch: „Das andere ist diesem gleich: du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mk 12, 31).

8. Und wollte Jesus überhaupt etwas verlangen, das die geordnete Rechts- und Staatsordnung untergraben könnte? Nach ihm ist die staatliche Autorität ein Ausfluß der göttlichen und von Gott verliehen, wie seine Worte zu Pilatus verraten: „Du hättest keine Macht gegen mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben

¹⁾ Schnitzer, ebd. 40.

²⁾ Schnitzer, ebd. 41.

³⁾ Loisy, Evangelium und Kirche 56.

⁴⁾ Mit einer großen Zahl von Exegeten halten wir *εἰς οὐρανόν* in Mt 18, 15 für echt. Wäre es Zusatz vielleicht aus Lk 17, 3, so würde Jesus zwar von Sünden überhaupt sprechen; aber auch dann würden unsere Ausführungen in Geltung bleiben, weil Verfehlungen gegen die zweite Gesetzestafel eben auch Sünden sind und bleiben.

wäre“ (Joh 19, 10). Obgleich die Obrigkeit in ungerechtester Weise gegen ihn vorging, so untersagt er doch jeden aktiven Widerstand gegen sie, als die Jünger sich zu einem solchen entschließen wollen (Mt 26, 51 ff.). Ebenso entschieden als umfassend bezeugt und fordert er Anerkennung gegenüber der staatlichen Gewalt in jenem kurzen, aber ein ganzes Programm ausdrückenden Worte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22, 21). Demgemäß entrichtet er selbst die auferlegte Steuer, obgleich er sich hierzu nicht verpflichtet fühlt (Mt 17, 23 ff.).

Auch Paulus kennt und befolgt das Gebot der Feindesliebe in so hohem Maße, daß er für seine geschworenen Gegner, die Juden, die ihm so viel Leid zugefügt, betet, ja für sie wünschen würde, falls es ginge, „von Christus verbannt zu sein“ (Röm 9, 1, 10, 1). Aber er versteht darunter keineswegs die Forderung, unter allen Umständen jede Ungerechtigkeit über sich ergehen zu lassen. So weist er mit Entschiedenheit die rohe Beleidigung von seiten des Hohenpriesters zurück, indem er ihn zuruft: „Dich wird Gott schlagen, du übertünchte Wand! Du sitzt hier, mich nach dem Gesetze zu richten und befiehst, gegen das Gesetz mich zu schlagen“ (Apg 23, 3). Desgleichen besteht er darauf, daß die Stadtbehörde von Philippi für die ihm zugefügte rechtswidrige Geißelung persönlich Abbitte leiste (Apg 16, 37), und macht um weiteren Ungerechtigkeiten zu entgehen, von seinem Recht Gebrauch, an den Kaiser zu appellieren (Apg 25, 12). Die nämliche Auffassung von der Feindesliebe sollen und dürfen nach Paulus auch die Christen überhaupt haben. Einerseits mahnt er sie z. B.: „Ein Fehler ist es, daß ihr Rechtshändler habt. Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum laßt ihr euch nicht lieber übervorteilen“ (1 Kor 6, 7); anderseits gestattet er ihnen, in dem nämlichen Kapitel eventuell Prozesse anzustrengen, wenn sie auch nicht vor heidnischen Richtern zum Austrag gebracht werden sollen, sondern vor einem christlichen Schiedsgericht (1 Kor 6, 1 ff.). Daher ist die Auslegung Schnitzers verfehlt.

9. In den wahren Sinn der in Untersuchung stehenden Worte Jesu führt uns der Zusammenhang. Wie Mt 5, 38 zeigt, knüpft Jesus an das Gesetz des Alten Bundes an: Dein Auge soll kein Erbarmen haben: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß“ (Dt 19, 21). Das war die Norm für den Richter; die Gefahr lag nahe genug, sie auch im Privatleben anzuwenden. Mit Recht bemerkt Friedrich Maier:

„Wenn diese lex talionis mit ihren drakonischen, an die Zeiten der Blutrache erinnernden Formen auch längst vorüber war (bei Körperverletzungen traten z. B. Geldstrafen ein), so blieb doch das jedem Juden mit den Schadenersatzbestimmungen in Fleisch und Blut übergegangene Vergeltungsprinzip als solches im allgemeinen Rechtsbewußtsein herrschend“¹⁾. Galt sonach bei den Juden in Theorie und Praxis durchschnittlich der Grundsatz: „Möglichst weitgehende Wiedervergeltung des erlittenen Unrechts“, so stellt Jesus mit seinen Worten das gerade Gegenteil auf: „Möglichst weitgehende Verzeihung, so vollkommen sogar, daß man bereit ist, nochmals Unbill zu leiden und dem Übeltäter reiche Liebe zu erweisen!“ Diese Gesinnung will Jesus also in die Herzen der Jünger pflanzen, und es muß ihnen voller Ernst sein, sie auch in die Tat umzusetzen, soweit es angängig ist, d. h. soweit nicht andere Rücksichten und Pflichten es hindern. Letztere Einschränkung sind wir, obgleich sie Jesus an unserer Stelle nicht ausdrücklich erwähnt, doch vollauf berechtigt, dem Herrn zuzuschreiben, einmal wegen der angeführten Stellen, in denen die Wiedervergeltung als sittlich erlaubt dargestellt wird, sowie allein schon wegen des Gelegenheitscharakters, den die Unterweisungen Jesu tragen, sowohl im allgemeinen als auch die Mt 5, 38 berichtete insbesondere. Dieser Charakter des Unterrichtes brachte es notwendig mit sich, daß Jesus durchschnittlich ein Thema nicht systematisch und erschöpfend behandelte, sondern je nach Zeit und Umständen bald nach der einen bald nach der anderen Seite, immer mit der ganzen Energie und Souveränität eines Lehrers, „der Gewalt hatte“, so daß seine Worte oft genug fast schroff und hart, einseitig und überschwänglich klingen. Nicht wenige seiner Lehren bieten daher nur einen Teil der Wahrheit und seiner Anschauung; die ganze Wahrheit und seine ganze Anschauung über eine Materie finden wir dann durch Vergleichung mit anderen seiner Äußerungen über das nämliche Thema, mit seinem persönlichen Verhalten und mit dem Geiste seiner gesamten Lehre. Hier gilt demnach im gewissen Sinne, was Mader von einigen Büchern des A T sagt: „Nicht jeder einzelne Satz ist wahr, sondern die Wahrheit ergibt sich aus dem Ganzen“²⁾.

10. Läßt man sich von den dargelegten exegetischen Grundsätzen leiten, so erhellt auch sofort, wie unrichtig es ist, wenn

¹⁾ Die Hl. Schrift des N T I 142.

²⁾ Allgemeine Einleitung 29.

Schnitzer zum Erweis einer eschatologisch gerichteten Stimmung und Moral Jesu noch anführt: „Nicht bloß keinen Meineid darf man leisten, man darf überhaupt nicht schwören (Mt 5, 23) . . . Nicht bloß nicht aufgehen soll man in der Sorge um Leib und Leben, sondern man soll sich aller Sorge überhaupt entschlagen und nicht auf das Morgen bedacht sein, sondern nach dem Gottesreich trachten, dann wird alles dreingegeben werden“ (Mt 6, 25) ¹⁾. Mit seiner ersten Mahnung, überhaupt nicht zu schwören, weder beim Himmel, noch bei der Erde, die Rede nur ja, ja — nein, nein sein zu lassen usw., untersagt Jesus nur das falsche und auch das unnötige Schwören; denn er selbst läßt z. B. bei der Passion einen Eid zu, indem er auf die Beschwörung von seiten des Hohenpriesters antwortet. Daraus schließt auch H. J. Holtzmann, daß Jesus durch seine Forderung nicht beabsichtigte, die Gläubigen „in Gegensatz zu der bestehenden Gesellschaftsordnung zu bringen“. Wirksam beruft er sich hierfür auf die Tatsache, daß nicht nur im Alten, sondern auch im N T, namentlich in den paulinischen Briefen wie Röm 1, 9; 2 Kor 1, 18. 23; Gal 1, 20 Gott und die Menschen schwören, und auf die Angabe Hebr 6, 16: „Menschen schwören bekäntlich bei dem Höheren, und der Eid dient ihnen über alle Widerrede hinaus zur Bekräftigung.“ Was Jesus bei seiner Mahnung im Auge hat, ist, wie jüngst wieder Benz im Anschluß an H. Weiß darlegte ²⁾, der ideale Zustand der Menschheit, nach welchem die Seinigen mit Eifer streben sollen, und in welchem man von jeder Unwahrhaftigkeit so ferne ist, daß nicht der geringste Verdacht der Lüge aufkommen kann, sondern der bloßen Versicherung auch ohne Eid unbedingter Glaube beizumessen ist. Der Eid bringt sonach zum Bewußtsein, daß auf Erden noch nicht der Geist der Wahrheit zur vollen Herrschaft gelangt ist, sondern der Geist der Lüge noch immer sein Zepter schwingt: Insofern ist, wie Jesus sofort weiterhin lehrt, der Eid „vom Bösen“ (Mt 5, 37: ἐκ τοῦ πονηροῦ).

Wie wir bereits oben auf den Gelegenheitscharakter vieler Worte Jesu aufmerksam gemacht haben, so fordert neuerdings Herm. Müller das nämliche hinsichtlich unserer Stelle ³⁾. Nach Müller mahnt Jesus, lieber gar nicht zu schwören (ὅλως οὐκ) als nach dem damals eingerissenen Unfug nur zum Scheine zu

¹⁾ Ebd. 30 f.

²⁾ Die Stellung Jesu zum alt Gesetz 22.

³⁾ Zum Eidesverbot der Bergpredigt 50.

schwören, ohne sich innerlich binden zu wollen. Auf diese Unsitte zielt nach Müller auch bereits Mt 5, 33: *Non periurabis, red-des autem Domino iuramenta eius*. Damit untersage Jesus kaum 1. den Meineid, 2. den Eidbruch, sondern mahne, ein eidliches Versprechen nicht zu brechen, vielmehr (δέ) als strenge Gewissenspflicht genau zu erfüllen¹⁾. Dieselbe Rücksichtnahme schlägt Müller auch für Mt 5, 37 vor. Damit erkläre Jesus: Was über die bloße Versicherung in Worten hinausgehe, stamme aus jener schlimmen Absicht und Übung (ἐκ τοῦ πονηροῦ), äußerlich durch das Wort eingegangene Verbindlichkeiten außerdem noch mit einem Schein von Eidesverpflichtung zu umgehen²⁾. Eschatologische Stimmung verrät also die Mahnung Jesu, nicht zu schwören, auf keinen Fall.

11. Dasselbe gilt von der zweiten von Schnitzer angerufenen Mahnung Jesu, nicht einmal für den morgigen Tag zu sorgen, sondern sich die Vögel zum Vorbild zu nehmen, die weder säen noch ernten und dennoch vom himmlischen Vater ernährt werden (Mt 6, 25 ff.). Tritt hiermit Jesus wirklich, eben weil für ihn der Untergang der Welt nur eine kurze Spanne Zeit auf sich warten läßt, gegen für die Zukunft vorsorgenden Erwerb und energische, irdische Tätigkeit und damit gegen den Kulturfortschritt auf? Eine solche Meinung wird schon durch die Vögel widerlegt, auf welche Jesus hinweist. Nimmt denn der himmlische Vater den Vögeln alle und jede Arbeit ab, so daß sie gar nichts zu tun hätten? Nein, der himmlische Vater tut das Seinige, aber auch die Vögel müssen das Ihrige tun. Wer könnte leugnen, daß auch die Vögel, wenngleich sie nicht gerade säen oder ernten, ihre Kräfte doch auf andere Weise, mitunter verhältnismäßig ganz gewaltig, aufbieten müssen, um zu ihrer Nahrung zu kommen? Freilich geben sie sich dabei keiner quälenden Sorge für die Zukunft hin, sondern fliegen und singen ganz frohgemut. Wenn demnach Jesus die Vögel den Gläubigen zum Vorbild hinstellt, so mahnt er sie dadurch, die ihnen vom Schöpfer verliehenen Kräfte schon im Interesse ihres zeitlichen Fortkommens anzuspannen, also zu arbeiten, allerdings dabei auch sich nicht von nagender Sorge verzehren zu lassen, sondern frohgestimmt dem Morgen, der Zukunft entgegenzusehen, voll Vertrauen auf den himmlischen Vater und seine ebenso weise als mächtige Vorsehung. Hiermit haben wir auch

¹⁾ Ebd. 30.

²⁾ Ebd. 55.

die Berufung Loisy's auf den Vergleich der Gläubigen mit den Blumen des Feldes entkräftet, der nach ihm „zeigt, daß nicht nur die unruhige Sorge um körperliche Bedürfnisse, sondern sogar die Arbeit verboten oder widerraten wird“ ¹⁾. Müssen ja doch auch die Blumen eine naturgemäß ihrem ganzen Wesen entsprechende Arbeit leisten, wie die Nahrungsstoffe aufnehmen und sich assimilieren, damit sie schöner gekleidet sind wie Salomon in all seiner Pracht (Mt 6, 29). Hört diese ihre Arbeit und Tätigkeit auf, so ist nur zu bald die Herrlichkeit der Blumen verschwunden. Daraus ersehen wir, daß es Jesu ganz ferne lag, der Lässigkeit sei es auch nur in irdischer Beziehung das Wort zu reden. Wie kann man dies demjenigen zuschreiben, der so lange Jahre im Hause zu Nazareth an der Seite des hl. Joseph schwerer Zimmermannsarbeit oblag (Mk 6, 3: *ὁ τέκτων*), der dann unermüdlich die hl. Lande durchquerte, bis zur Erschöpfung lehrend und betend und heilend (Jo 4, 6), oft unter Abbruch des Schlafes (Mk 1, 35; Lk 21, 37), der irdische Erwerbstätigkeit sogar wunderbar segnete, indem er den Aposteln reichsten Fischfang bescherte (Lk 5, 5; Jo 21, 6), der mit Vorliebe seine Gleichnisse dem Leben der körperlich angestrengt arbeitenden Stände entnahm, wie dem der Landleute (Mk 4), der Fischer (Mt 13, 47 ff.), der Winzer (Mk 12, 1), der Knechte und Mägde (Lk 16, 1 ff.; 19, 11 ff.; Mt 24, 42). Zumal die Urteile, welche Jesus in einem der zitierten Gleichnisse dem Herrn der Knechte in den Mund legt, lassen uns den Wert erkennen, welchen er der Arbeit beilegt. Denn die Knechte, welche durch fleißige Arbeit (vgl. Mt 25, 16: *εὐγύνετο*) die Talente verdoppelt haben, empfangen Lob und Lohn in reicher Fülle: „Du guter und getreuer Knecht! Weil du über wenigens getreu gewesen, will ich dich über vieles setzen. Gehe ein in die Freude deines Herrn“ (Mt 25, 21. 23). Dagegen wird „der böse und faule Knecht“ in die „äußerste Finsternis geworfen“ (Mt 25, 26 ff.). Hierbei fällt namentlich noch die Begründung ins Gewicht, welche einerseits für die reiche Belohnung, anderseits für die schwere Bestrafung angegeben wird: „Jedem der da hat, wird gegeben, daß er in Überfluß habe; wer aber nicht hat (d. h. wer nicht wahrhaft besitzt, m. a. W. das was er hat, nicht benützt), dem wird auch das, was er hat, genommen werden“ (Mt 25, 29). Schell hat vollkommen Recht, wenn er als Sinn dieses Oxy-morons erklärt:

¹⁾ Evangelium und Kirche 52.

„Das Maß der Vergeltung ist die Verwertung des anvertrauten Gutes; die Pflicht besteht in der Verwertung aller Gaben und Güter. Damit hat Jesus den Grundsatz der Aktualität für das Reich Gottes aufgestellt“ ¹⁾, sowohl in der natürlichen Ordnung, von welcher er das Bild entlehnt, als auch in der übernatürlichen, auf welche die Parabel abzielt.

Schon angesichts dieses Grundsatzes Jesu muß es als großes Mißverständnis bezeichnet werden, wenn Loisy für seine Meinung, Jesus sei wegen des nahe bevorstehenden Weltunterganges gegen Arbeit und Erwerb aufgetreten, auch die Bitte um das tägliche Brot im Vaterunser anruft; „denn sie bedeute einfach, daß der Beter sich für seinen eigenen Unterhalt ganz auf Gott verlasse“ ²⁾. Und welche absurden Konsequenzen ergeben sich aus einer derartigen Argumentation! Wenn jene von Jesus vorgeschriebene Brotbitte beweist, er mahne die Menschen, nicht zu arbeiten, sondern alles Gott zu überlassen in irdischer Beziehung, so ist es auch der Wille Jesu, daß wir in religiös-sittlicher Beziehung ebenfalls untätig sein und alles einzig Gott anheim stellen sollen; denn zum Gebet für unsere religiös-sittlichen Bedürfnisse fordert er noch häufiger und dringender auf als zu dem für die irdischen Angelegenheiten. In Wirklichkeit ist jedoch das gerade Gegenteil der Fall; im Interesse ihres Seelenheiles sollen ja die Menschen all ihre Kräfte auf das höchste anspannen und unerbittlichen Kampf gegen das Böse führen, selbst das Auge ausreißen, das uns geärgert, und den Fuß abhauen, der zum Anstoß wird (Mt 18, 8 f.). Demnach ist nur wahr: Wie das Gebet für unsere überirdischen Bedürfnisse durchaus nicht Passivität bedeutet, so auch nicht das Gebet für unsere irdischen Nöte; auf beiden Gebieten mahnt Jesus zur Tätigkeit und Anstrengung, aber auch zum Erflehen der göttlichen Hilfe.

Wenn Jesus trägen Stumpfsinn wenigstens in irdischer Hinsicht empfohlen hätte, so würde auch Paulus kaum so ernstlich auf fleißige Arbeit dringen, wie er es in seinen Briefen tut, z. B. indem er 2 Thess 3, 10 verkündet: „Wenn einer nicht arbeiten will, so soll er auch nicht essen“ (vgl 1 Thess 4, 10). Selbst die Presbyter spornt er unter Hinweis auf sein Beispiel zur irdischen Arbeit an, und zwar zu einer solch intensiven, daß sie mit dem hierdurch Erworbenen imstande sind, die dürftigen Gemeindeglieder

¹⁾ Jahwe und Christus 290.

²⁾ Evangelium und Kirche 52.

zu unterstützen (Apg 20, 34). In bemerkenswerter Weise gibt er seiner Aufforderung besonderen Nachdruck mit einem Worte Jesu, das uns bereits in einem anderen Zusammenhang begegnete, nämlich: „Geben ist seliger als nehmen“ (Apg 20, 35). Also ist es der Wille Jesu, daß seine Jünger dahin trachten, in die Lage zu kommen, den Armen, die sie stets bei sich haben werden (Mt 26, 11), helfend zur Seite zu stehen. Wünscht er aber dieses, so will er auch, daß sie zu Besitz, ja zur Wohlhabenheit gelangen, also auch, daß sie das hierzu unumgängliche natürliche Mittel anwenden, d. h. daß sie fleißige Erwerbstätigkeit entfalten.

Auch J. Weiß, der sich mit Schnitzer in vielen Beziehungen berührt, stimmt hinsichtlich der Auslegung der hier in Betracht kommenden Mahnung Jesu, weder für Leben noch für Essen noch für Kleidung zu sorgen (Mt 6, 25), mit uns überein, indem er von der verschiedenen Bedeutung des Ausdruckes „sorgen“ ausgeht und auf einen Vater hinweist, der für seine Kinder „sorgt“ durch treue Arbeit, durch Ansammlung eines kleinen Vermögens. „Dieses ‚Sorgen‘ das in Wahrheit tatkräftiges Arbeiten ist, bedeutet geradeso wie das Beten eine Überwindung der ‚Sorge‘. Wer betet, der ‚sorgt‘ nicht mehr, und wer den Kampf mit der Not tapfer und tätig aufnimmt, der hat eben gerade die mutlose, lähmende, unentschlossene Stimmung überwunden, die hier (Mt 6, 25—34) bekämpft wird“ ¹⁾.

12. Wir konnten uns im Laufe der Erörterung überzeugen, wie Jesus die Güter und Aufgaben des Erdenlebens, vor allem Ehe und verwandtschaftliche Beziehungen, Staat- und Rechtsordnung, Besitz und Arbeit keineswegs unterminiert, sondern schätzt und schützt. Demnach enthält seine Moral keine rein eschatologischen und kulturfeindlichen Elemente. Freilich verschließt er sein Auge nicht vor den Gefahren, welche die irdischen Verhältnisse für das Seelenheil mit sich bringen, wenigstens in dem Zustande, in welchem sich der Mensch gegenwärtig befindet. Klar spricht er es aus, daß die Menschheit von Geburt aus „böse“ ist (Mt 7, 11) und versucht wird, der Stimme der Welt, die nunmehr wie berückender Sirengesang ihn umschmeichelt, mehr als der Stimme des himmlischen Vaters zu folgen, die ihr so leicht wie der Befehlston eines strengen, ja harten und ungerechten Herrn in die Ohren dringt, und die sie so gerne gerade im Hinblick auf die

¹⁾ Die Schriften des NT I 293.

irdischen Verhältnisse in den Wind schlägt, so wie es Jesus als trefflicher Menschenkenner von den Geladenen schildert: „Es üngen aber alle einstimmig an sich zu entschuldigen. Der erste sprach: Ich habe einen Meierhof gekauft und muß hingehen, ihn zu sehen; ich bitte dich, halte mich für entschuldigt! Und ein anderer sprach: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft und gehe nun hin, sie zu versuchen; ich bitte dich, halte mich für entschuldigt! Und ein anderer sprach: Ich habe ein Weib genommen, und darum kann ich nicht kommen“ (Lk 14, 18 ff.). Demgegenüber will Jesus die richtige Ordnung herstellen: zuerst Gott und dann die Welt. Darin erkennt er seine Aufgabe, den himmlischen Vater in seine ewigen, alles überragenden Rechte, d. h. in die des Königs der Menschheit auf allen Gebieten einzusetzen, was seine stets wiederholte Predigt besagt: Das Reich Gottes ist nahe gekommen. Sein Dienst und seine Liebe ist der große Schatz und die kostbare Perle, die alles Erdengut übertreffen (Mt 13, 44 ff.). Das gilt auch von ihm selbst, dem dem Vater ebenbürtigen Sohne, so daß er fordert: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ (Mt 11, 37). Er ist sich aber auch bewußt, die Menschen zu befähigen, in und mit der Welt zu leben, ohne durch sie von Gott abgezogen zu werden. Darum will er den Vater für die Seinigen nicht bitten, daß er sie hinwegnehme von der Welt, sondern daß er sie bewahre vor dem Bösen (Jo 17, 15). Die in der menschlichen Natur begründeten individuellen und sozialen Ordnungen gedenkt er nicht aufzuheben, sondern mit seinem Geiste zu erfüllen, wie er auch in der Parabel von dem Sauerteige verkündet, welcher die ganze Masse durchdringt (Mt 13, 33). Durch ihn wird der Mensch in die richtige Beziehung zur Welt gesetzt, wie es in dem glücklichen Zustand vor dem Sündenfall gewesen, in welchem sie als Werk Gottes die Bestimmung hatte und erfüllte, die Menschen zum gemeinsamen Schöpfer emporzuführen. Nur der eine Unterschied besteht noch: Was ehemals sicher und kampfflos geschah, wird jetzt nur unter Wachsamkeit und Selbstverleugnung erreicht, worüber Jesus keinen Zweifel läßt (Mt 26, 41; 16, 24). So verbindet Jesus Realismus und Idealismus, Pessimismus und Optimismus, Weltverneinung und Weltbejahung in herrlicher Harmonie, er, in dessen Person Gottheit und Menschheit, Himmel und Erde in wunderbarer Union vereinigt sind. Diese Harmonie erklingt auch in den Schreiben der Apostel. Paulus

kennt einerseits die Gefahren der Welt, so daß er zur Losschälung von dem Irdischen überhaupt mahnt wie Kol 3, 2: „Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist,“ und von den Banden der Familie speziell wie 1 Kor 7, 7: „Ich möchte daß ihr alle wäret (ehelos) wie ich.“ Andererseits ist er sich aber auch der siegreichen Kraft des Christentums gegenüber der Welt und den mit ihr gegebenen Ordnungen bewußt, so daß er zur Berufsarbeit (2 Thess 3, 10 ff.) und für gewöhnlich zur Ehe drängt (1 Kor 7, 2; 1 Tim 5, 14) und im allgemeinen kraftvoll und jubelnd schreibt: „Alles ist euer, das Leben und der Tod, das Gegenwärtige und Zukünftige, — alles ist euer; ihr aber seid Christi, Christus aber Gottes“ (1 Kor 3, 22f.). Wir können also mit Dausch schließen: „Die von Jesus geforderte Aszese ist lebensbejahend; sie rankt Rosen über Abgründe und lehrt wie durch Tränen lächeln“¹⁾.

Unsere Darlegung dürfte den Beweis dafür erbracht haben, daß die Moral Jesu keineswegs unter dem Gesichtspunkte eines baldigen Weltunterganges steht, sondern völlig frei ist von rein eschatologischen und damit kulturfeindlichen Elementen. Daraus ergibt sich aber die Folgerung, daß ihn selbst der Gedanke, der Weltenlauf würde in kurzem sein Ende erreicht haben, ganz ferne lag; denn dieser Gedanke wäre von solcher Gewalt und Tragweite, daß er mit Notwendigkeit einen Einfluß auch auf die Moral ausgeübt hätte, die er verkündete. Fragen wir nun weiter: Wie läßt sich der Gedanke von dem nahen Weltende mit dem Heilsplänen vereinigen, die Jesus für die ganze Welt in seinem Herzen trug?

Zweiter Abschnitt.

Naher Weltuntergang und der Universalismus Jesu.

1. Jesus wollte, daß das Heil, das er vom Himmel auf die Erde brachte, nicht bloß dem alttestamentlichen Bundesvolke, sondern auch allen übrigen Menschen zuteil werde. Schon vor seiner Geburt hatte Zacharias verkündet, daß durch ihn auch jene erleuchtet werden sollten, die da „sitzen in Finsternis und im Schatten des Todes“ (Lk 1, 79), und bald nach der Geburt der greise Simeon, daß er sein werde „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung des Volkes Israel“ (Lk 2, 32). An seiner Krippe erscheinen nicht nur die Hirten aus Bethlehem, son-

¹⁾ Lebensbejahung und Aszese Jesu 38.

dern auch als Repräsentanten des Heidentums die Weisen aus dem Morgenlande (Mt 2). Bei Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit stellte der Täufer ihn vor als „das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (Jo 1, 29). Diese die ganze Welt umspannende Aufgabe stand auch klar vor den Augen Jesu von Anfang an, aber wie auf anderen Gebieten, z. B. hinsichtlich seines Leidens, offenbarte er sie in echt pädagogischer Weise erst allmählich, zuerst mehr in Form von Gleichnissen und bloßen Andeutungen, mehr gelegentlich als in spezieller Unterweisung. Universale Pläne verraten schon seine Worte in der Bergpredigt: „Ihr seid das Salz der Erde“ (Mt 5, 13); „ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5, 14), desgleichen die Worte, in welche er das Lob des heidnischen Hauptmanns kleidet: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden. Ich sage euch aber: Viele werden kommen vom Aufgang und Niedergang und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche der Himmel zu Tische sitzen“ (Mt 8, 11). Wenn er sodann das Himmelreich vergleicht mit einem Senfkörnlein, das „größer wird als alle Kräuter und große Zweige treibt, so daß die Vögel des Himmels kommen, um unter seinem Schatten zu wohnen“ (Mk 4, 30 ff.), so geht sein Blick weit über die Grenzen Israels hinaus; in noch höherem Grade ist dies der Fall im Gleichnis von den bösen Winzern, nach welchem „das Reich Gottes euch (Israeliten) genommen und einem Volke gegeben wird, das die Früchte desselben bringt“ (Mt 21, 43). Nicht eine Nationalkirche, sondern eine Weltkirche sieht er im Geiste voraus, wenn er von dem Ruhme der Frau, die ihm in Bethanien die Füße salbte, weissagt: „Wahrlich sage ich euch, wo immer in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt werden wird, wird auch von dem, was diese getan hat, geredet werden zu ihrem Gedächtnis“ (Mt 26, 13). Dieselbe Idee von der Universalkirche drückt Jesus auch nach dem johanneischen Evangelium aus, nur bildlich: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Schafstall (= aus Israel) sind; auch jene muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören; und es wird eine Herde und ein Hirt werden“ (Jo 10, 16), während bisher zwei Herden oder zwei große Menschengruppen vorhanden waren: die israelitische und die heidnische, und auch zwei Hirten der Menschheit: Gott für Israel und Satan für das Heidentum, indem letzterer, freilich gegen Gottes Plan und Willen, „der Fürst dieser Welt“ (Jo 16, 11) wurde. Unzweideutig sind auch seine Erklärungen in der Parusierede: „Dieses Evangelium vom Reiche

wird auf dem ganzen Erdkreis gepredigt werden zu einem Zeugnis für alle Völker, und dann (erst) wird das Ende kommen“ (Mt 24, 14), oder nach Mk 13, 10: „Allen Völkern muß zuerst — d. h. vor der Parusie — das Evangelium gepredigt werden.“ So waren die Apostel immer deutlicher in die universalen Pläne Jesu eingeweiht und genügend vorbereitet, nunmehr auch ganz klar die Art und Weise zu erfahren, in welcher jene großartigen Absichten verwirklicht werden sollten, daß nämlich sie selbst zu Missionaren für die ganze Welt bestimmt seien. Und so sprach er zu ihnen das mächtige Wort, das das Angesicht der Erde erneuern sollte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret alle Völker, taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28, 19f.). Auch der letzte Auftrag, den er auf Erden erteilte, galt dem Heile der ganzen Welt, indem er vor seiner Himmelfahrt zu den Aposteln sprach: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der über euch kommen wird, und ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und in Samaria und bis an das Ende der Erde“ (Apg 1, 8).

2. Sonach will Jesus mit aller Bestimmtheit, daß sein Evangelium und sein Reich über die ganze Erde sich ausbreite. Sollte es ihm nun entgangen sein, daß die Durchführung dieses Planes lange Zeit beanspruchen, und demnach auch seine Parusie erst spät erfolgen werde? Hierbei ist wohl zu beachten, daß die ungeheueren Schwierigkeiten, welche die Christianisierung einer Welt in sich schließt, klar vor seinen Augen standen, vor allem die inneren. Darum bringt in dem Gleichnis vom Säemann nur ein Teil des Samens entsprechende Frucht; und ernst lautet die Parole für alle, welche seiner Fahne folgen wollen: „Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8, 34). Ebenso klar sieht er die äußeren Schwierigkeiten, die sich der Evangelisation entgegenstellen, wenn er spricht: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, zu entzweien den Menschen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter“ (Mt 10, 34f.); desgleichen: „Sie werden euch an die

Synedrien überliefern, und in den Synagogen werdet ihr gegeißelt und vor Statthalter und Könige gestellt werden um meinetwillen... Und es wird ein Bruder den Bruder in den Tod überliefern, und der Vater das Kind, und Kinder werden gegen die Eltern aufstehen und sie zum Tode bringen. Und ihr werdet gehaßt sein von allen wegen meines Namens“ (Mk 13, 9 ff.). Wenn Jesus einen solchen Riesenkampf gegen die Christianisierung voraussah, konnte er dann glauben, sie würde auf der ganzen Erde in 30—40 Jahren vollendet sein? Unmöglich! Hätte er die Meinung gehabt, die Welt würde nach 30—40 Jahren aufgehört haben, zu existieren, so hätte er jene allgemeine Christianisierung entweder niemals in sein Programm aufnehmen dürfen oder wieder aus demselben streichen müssen. Wir haben aber gesehen, daß er den universalistischen Ideen, denen er stets gehuldigt, gerade gegen das Ende seines Lebens am deutlichsten und häufigsten Ausdruck gegeben hat. Nur in einem Falle könnten wir annehmen, Jesus habe der Hoffnung gelebt, seine auf die Eroberung der ganzen Welt abzielenden Pläne nach ungefähr einem halben Jahrhundert verwirklicht zu sehen, nämlich wenn er in der Vorstellung befangen gewesen wäre, daß die Christianisierung unter Niederhaltung der menschlichen Freiheit so ziemlich ein ausschließliches Werk Gottes sein würde, der mit seiner Wundermacht die oben angedeuteten inneren und äußeren Widerstände gegen das Christentum bezwingen werde. Aber im Gegenteil: Wenn er auch gewiß ist, daß seine Sache des göttlichen Schutzes und der göttlichen Hilfe sich erfreuen und deshalb ohne allen Zweifel zum Siege gelangen werde, so läßt er der menschlichen Freiheit und Betätigung vollen Spielraum. Das ist unbestreitbar. Wir brauchen nur zu erinnern an sein Wort von Maß und Gegenmaß (Mk 4, 24 f.), in welchem er, wie wir gesehen, das Prinzip der Aktualität aufstellte, oder an so manche Gleichnisse, wie an die von dem verschiedenen Samen (Mk 4, 3 ff.) und von den verschiedenen Talenten (Mt 25, 14 ff.), nach denen es den Menschen freisteht, das Evangelium anzunehmen oder zu verwerfen, wenig oder sehr fruchtbar zu machen. Ja, der Mensch soll nach Jesus seinem Gott und der Heilsbotschaft gegenüber größere Freiheit haben als manche Eiferer ihm einräumen möchten. Denn als Unkraut in dem Weizenfelde Gottes sich zeigte, da sprachen die Knechte zum Hausvater: „Willst du, daß wir hingehen und es aufsammeln? Er aber sprach: Nein! Damit ihr nicht etwa, wenn ihr das Unkraut aufsammelt, mit demselben zugleich auch den Weizen ausreißet. Lasset beides

zusammen wachsen bis zur Ernte, und zur Zeit der Ernte will ich den Schnittern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel zum Verbrennen; den Weizen aber sammelt in meine Scheuer“ (Mt 13, 28 ff.). Selbst den Aposteln will er es nicht verwehren, ihn zu verlassen, falls sie nicht aus innerster Überzeugung bei ihm bleiben wollen und können. Denn als er die Eucharistie verheißt, sprachen „viele seiner Jünger zu ihm: Diese Rede ist hart, wer kann sie hören? . . . Darnach gingen viele seiner Jünger zurück und wandelten nicht mehr mit ihm. Jesus aber sprach zu den Zwölfen: Wollet auch ihr weggehen“ (Jo 6, 61 ff.)? Wenn demnach der menschlichen Freiheit bei der Christianisierung keine Fesseln angelegt werden sollten, so mußte sie, falls sie über die ganze Erde sich erstrecken sollte, mehr als 30 oder 40 Jahre in Anspruch nehmen, und Jesus konnte nicht daran denken, daß die Erde nicht länger als die genannte Zeit bestehen würde.

3. Noch mehr! Jesus sieht nicht bloß die Universalkirche entstehen, sondern auch zu hoher Blüte gelangen. Die Saat, die er ausstreut, reift zur herrlichen Ernte heran (Mk 4, 26 ff.), das Senfkörnlein, das er in die Erde legt, wird zum prächtigen Baume, so daß „die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen wohnen“ (Mt 13, 31 f.). Im Unterschied von den Juden werden die Heiden das Reich Gottes erhalten und „die Früchte desselben bringen“ (Mt 21, 43). Am Gerichtstage werden die Engel des Herrn „seine Auserwählten herbeiführen aus den vier Winden von einem Ende des Himmels bis zum anderen“ (Mt 24, 31). Damit erledigt sich für uns auch ein Einwand, der auf Grund einiger Stellen des NT erhoben werden könnte. Das zweite Evangelium berichtet nämlich am Schlusse von den Aposteln: „Sie zogen aus, predigten überall, indes der Herr mitwirkte und das Wort bekräftigte durch die darauf folgenden Wunder“ (16, 20). Ebenso ist Paulus glücklich, schreiben zu können, der christliche Glaube sei „auf der ganzen Welt“ verkündet (Röm 1, 8; Kol 1, 6 u. a.). Also könnte man auf Grund derartiger Stellen einwenden, daß schon zur Zeit des Markus und Paulus bereits der universale Plan Jesu verwirklicht war. Doch wollten Markus und Paulus damit nur ausdrücken, daß die neue Religion in den wichtigsten, vielleicht auch in den meisten damals bekannten Ländern gepredigt worden war, keineswegs in allen Ländern ohne Ausnahme; denn als der Römerbrief verfaßt wurde, wird z. B. ganz Spanien aller Wahrscheinlichkeit nach noch keinen christlichen Glaubensboten

gesehen haben, da nach dem genannten Brief (Röm 15, 24 ff.) erst Paulus dorthin zu ziehen beabsichtigt. Und selbst angenommen, daß zwischen 60 oder 70 n. Chr. die christlichen Missionare tatsächlich in „alle“ Länder vorgedrungen wären, so würde es sich nur darum handeln, daß das Evangelium „überall“ Fuß gefaßt hätte, daß die Universalkirche Jesu angefangen hätte, realisiert zu werden, aber von einer Blüte dieser Universalkirche hätte man nicht sprechen können. Denn in allen Ländern, in welchen es Christengemeinden gab, bildeten die Bekenner des Evangeliums gegenüber den Juden und Heiden eine fast verschwindende Minorität. Absichtlich faßten wir hierbei nur die Völker der griechisch-römischen Kultur ins Auge und schwiegen von den übrigen ungeheueren Ländern, die ebenfalls von Menschen mit der nämlichen Heilsbedürftigkeit bewohnt waren, denen aber bis zum Jahre 70 das Licht des Christentums noch nicht aufgegangen war. Wir haben dabei nicht nötig, auf eine höhere übernatürliche Erleuchtung Jesu zu rekurrieren, durch welche er etwa ein Wissen um alle fünf Erdteile erlangt hätte, die wir jetzt kennen, sondern schon vom rein natürlichen Standpunkte aus können und müssen wir mit Bestimmtheit annehmen, er habe sicher gewußt, daß auch außerhalb des römischen Weltreiches in großer Zahl noch Menschen mit unsterblichen Seelen lebten. Das Leben Jesu fiel ja in die goldene Zeit des Augustus mit ihrer hochentwickelten Zivilisation, und der Geist Jesu war so rege und so scharf, daß er als zwölfjähriger Knabe bereits allgemeines Erstaunen weckte und später als Prediger das Volk immer aufs neue an sich fesselte, seine Gegner aber wie spielend widerlegte und verstummen machte, dazu so aufgeschlossen, daß das Menschenleben mit seinen mannigfaltigen Formen wie nicht minder die vernunftlose Natur mit tausend Zungen zu ihm redeten und ihm namentlich die herrlichsten Bilder und Gleichnisse liehen. Wenn also auch ntl Stellen wie die angeführten, bis 60 oder 70 n. Chr. von einer bereits vorhandenen Universalkirche reden, so meinen sie damit nicht eine wirkliche, auch nur alle bekannten Völker umspannende Kirche, noch weniger eine blühende Universalkirche, wie sie Jesus plante und voraussagte. Darum sind sie auch nicht in der Lage, unseren Satz ins Wanken zu bringen, Jesus habe keineswegs gefürchtet, die Erde würde nur mehr eine Dauer von 30—40 Jahren haben, weil er sonst nicht die Hoffnung hätte haben können, seine Kirche würde universale Ausbreitung und eine hohe Blüte erreichen.

4. Doch nicht genug! Jesus sieht auch schlimme Zeiten seiner Kirche voraus. So weiß er: „Viele werden Anstoß nehmen und einander überliefern und einander hassen; und viele falschen Propheten werden aufstehen und viele verführen. Und weil die Gottlosigkeit zunimmt, wird die Liebe der Vielen erkalten . . . es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, so daß sie, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführen würden“ (Mt 24, 9 ff.). In der Kirche zeigt sich nach Jesus soviel Unkraut, daß man zum Herrn kommt und fragt, ob es nicht solle ausgerottet werden (Mt 13, 24 f.).

Wenn Jesus also Gründung, Blüte und Mißstände seiner Weltkirche in die Zeit seiner Abwesenheit von der Erde verlegt, so muß letztere unbedingt noch von langer Dauer sein, und seine Parusie erst spät erfolgen. Von den großen Weltreichen bezeugt die Geschichte, daß sie regelmäßig nur in sehr bedeutenden Zeiträumen die drei Phasen der Gründung, der Blüte und des Niederganges durchliefen. Das durchaus gemäßigte Tempo der Entwicklung, welches für Kultur und Politik gilt, gilt auch für die Religion und Weltreligionen, ebenfalls nach dem Zeugnis der Geschichte. Das Christentum und die christliche Weltkirche wird keine Ausnahme hierin machen. Diese Erkenntnis ist dem menschlichen Geist überhaupt sehr nabeliegend, und auch Jesus konnte sie leicht erlangen, um so mehr, als auch die jüdische Theokratie dem Gesetze der langsamen Entwicklung unterworfen war, obgleich es sich nur um eine beschränkte nationale Religion handelte.

Sonach dürfte mit dem Nachweis des Universalismus Jesu bereits die Unhaltbarkeit der Position gegeben sein, nach welcher Jesus ein baldiges Wiederkommen zum allgemeinen Gerichte versprochen und sich dadurch geirrt hätte.

5. Mit dieser Folgerung hängt das Bestreben mancher Exegeten zusammen, den Universalismus Jesu in Abrede zu stellen und infolgedessen die oben angeführten Worte als unecht fallen zu lassen oder ihnen einen nicht-universalistischen Sinn unterzulegen. Solche Versuche fanden von positiver Seite eine siegreiche Widerlegung¹⁾. Wir möchten uns daher hier den gegnerischen Einwendungen gegenüber nicht in Details einlassen, sondern nur darauf hinweisen, wie die Echtheit jener Worte und ihr universaler Sinn eine bedeutende Stütze dadurch besitzen, daß der Univer-

¹⁾ Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, in: Ntl Abhandlungen I, 1—2, Münster i. W. 1908; ders., Jesus als Begründer der Heidenmission, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft I (1911) 21—41.

salismus den unbestreitbaren Grundanschauungen Jesu entspricht, ja nur als die logische Konsequenz aus denselben sich darstellt. Dies gilt vor allem von dem Gottesbegriff, den Jesus unzweifelhaft aufstellte. Nach ihm ist Gott wesentlich Vater, und zwar der Vater aller Menschen, der „seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5, 45). Und was denkt Jesus von der Menschenseele? Spricht er nicht ernst und feierlich das große Wort: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele“ (Mt 16, 26)? Damit schreibt er der Seele eines jeden Menschen einen Wert zu, der höher ist als jeder, welcher der ganzen Welt zukommt. Mit dieser Vorstellung über Gott und Seele ist bereits der Universalismus im Keime gegeben. Auch Harnack muß dies offen zugeben, indem er gesteht: „Gewiß, das hohe Lied des Geistes hat schon Plato gesungen, ihn von der gesamten Welt der Erscheinung unterschieden und seinen ewigen Ursprung behauptet. Aber er meinte den erkennenden Geist, und seine Botschaft galt den Wissenden. Jesus Christus ruft jeder armen Seele, er ruft allen, die Menschenantlitz tragen, zu: Ihr seid Kinder des lebendigen Gottes und nicht nur besser als viele Sperlinge, sondern wertvoller als die ganze Welt“¹⁾. Mußte er dann nicht mit jeder Faser seines Herzens wünschen, daß allen Menschenkindern das Heil zuteil werde, also auch den Heiden! Denn tief fühlt er es, daß sie auf dem Wege zum Verderben sind wie die öffentlichen Sünder: „Wer die Kirche nicht hört, sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder“ (Mt 18, 17; vgl. 1 Kor 1, 18). Dabei handelt es sich um das Heil, das Gott den Menschen in Jesus und durch Jesus anbietet. Denn er weiß sich als den allein maßgebenden Lehrer (Mt 23, 10; Jo 14, 6), zu dem man sich bekennen muß, wenn man selig werden will (Mk 8, 38), als denjenigen, ohne den man in Sachen des Heiles nichts tun kann (Jo 15, 1 ff.), oder bildlich ausgedrückt, als den Mittelpunkt und als das Licht der Welt (Mk 2, 19; 4, 21; Jo 3, 19; 8, 12). Wie sollte Jesus gegen das religiös-sittliche Wohl der Heiden, deren traurigen Zustand er aus eigener Erfahrung kannte, gleichgültig gewesen sein, wenn er doch der gute Hirte sein will, der gerade dem verlorenen Schafe nachgeht (Jo 11, 14 ff.; Mt 18, 12 ff.), und der Freund der Sünder und Zöllner (Mt 11, 19) mit dem Grundsatz: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.

¹⁾ Wesen des Christentums 43.

Ich bin nicht gekommen, Gerechte, sondern Ungerechte zu berufen“ (Mk 2, 17).

Angesichts dieser Wolke von Zeugnissen für den Universalismus Jesu geben ihn auch manche Exegeten, welche keineswegs unseren Standpunkt einnehmen, mehr oder weniger zu. So will Spitta zwar Hauptbeweisstellen für den universalistischen Gesichtskreis Jesu wie Mt 28, 18–20, auch Mt 24, 14 und Mk 13, 10, als unecht verwerfen, aber dennoch dafür eintreten, daß Jesus die Heidenmission ins Auge faßte¹⁾. H. J. Holtzmann²⁾ räumt wenigstens ein, daß Jesus universalistische Ideen allmählich und später in sein Programm aufnahm. Schon dieses Zugeständnis ist wichtig; denn es würde gerade die schwersten Argumente erschüttern, welche für die Behauptung vorgebracht werden, Jesus habe den Weltuntergang als sehr bald bevorstehend verkündigt und sich dadurch geirrt. Wenn nämlich Jesus auch nur gegen Ende seines Lebens mit universalistischen Gedanken und Absichten sich getragen, so kann er wenigstens um diese Zeit sich nicht jenem eschatologischen Irrtum hingegeben haben; am Ende seines Lebens aber soll er nach der Ansicht der Gegner jenen Irrwahn am häufigsten und am entschiedensten ausgesprochen haben, d. h. wiederholt in der Parusierede und am Tage seiner Verurteilung zum Tode.

6. Bisher haben wir den extensiven Universalismus Jesu ins Auge gefaßt, jenen Universalismus, auf Grund dessen Jesus die Ausbreitung seines Evangeliums über die ganze Erde wollte. Man spricht aber auch noch von einem anderen, d. i. von einem intensiven Universalismus, der nicht so fast auf die allgemeine Ausdehnung, als auf die innere allseitige Vollendung des Werkes Jesu Rücksicht nimmt, und der sich mit der Absolutheit des Christentums enge berührt. Die Größe des Werkes Jesu kommt für die Frage, ob Jesus einen baldigen Untergang der Welt erwartete, ebenfalls in Betracht. Größe und Dauer sind allerdings keine korrelierten Begriffe, die einander fordern, so daß alles, was groß ist, auch von langer Dauer sein müßte, und umgekehrt, was länger dauert, auch stets groß wäre. Die Erfahrung beweist, daß nicht selten das Gegenteil zutrifft, da Gott trotz seiner Weltregierung hienieden der Gerechtigkeit nicht zu vollem Siege verhelfen will. Freilich Gamaliel schließt teilweise von der Fortdauer des Christentums darauf, daß es berechtigt und von Gott gewollt ist, und die

¹⁾ Jesus und die Heidenmission, Giessen 1909.

²⁾ Lehrbuch der ntl Theologie I 274 ff.

Synedristen „gaben ihm Beifall“ (Apg 5, 39). Doch können wir der Sache eine psychologische oder subjektive Wendung geben. Alsdann wird als Regel zu betrachten sein, daß die Menschen von einem ihrer Meinung nach bedeutenden Werke auch eine längere Dauer erwarten, ferner daß sie an ein großes Werk bloß in dem Fall Hand anlegen, wenn sie eine entsprechende Dauer von demselben erwarten dürfen. Diese Hoffnung spornt die Menschen zur möglichsten Entfaltung ihrer Kräfte an, die gegenteilige Befürchtung wirkt aber lähmend auf sie ein. Darum fragen wir hier nicht nach dem Werturteil, das wir über das Werk Jesu fällen, sondern nach jenem, das Jesus selbst über sein Werk abgab. So können wir denn einerseits sagen: Je mehr Klarheit Jesus über die Größe dessen, was er tat, kund gibt, desto längere Dauer wird er ihm zugeschrieben haben; anderseits wird nicht zu leugnen sein: Je kürzeren Bestand er der Erde zuschrieb, an desto kleinere Aufgaben trat er heran. Auf modernistisch-liberaler Seite hören wir, wie schon berührt, folgende Argumentation: „Wenn Jesus wirklich von der unmittelbaren Nähe der messianischen Herrschaft und seiner eigenen Ankunft zur Aufrichtung derselben, seiner Parusie, lebhaft durchdrungen war, wenn sein Blick nicht in ferne Jahrhunderte schweifte, sondern vom engen Horizont einer vielleicht schon in kürzester Frist hereinbrechenden Katastrophe begrenzt war, so kann er an die Stiftung eines neuen religiösen Verbandes, einer die Stürme der Zeiten überdauernden Organisation nicht wohl gedacht haben.“ Und nochmals heißt es bei demselben Autor: „Wenn das Ende bevorsteht und der Herr im Anzuge ist, wozu eine Kirche, ein Papsttum?“¹⁾ Dieser Gedankengang kann nicht abgewiesen werden. Falls Jesus tatsächlich von der Vorstellung beherrscht wurde, nach 30—40 Jahren würde die Welt zu Grunde gegangen sein, so ist es schwer verständlich, wenn er eine großartige Kirche gestiftet hätte; weiterhin ergäbe sich alsdann, daß Jesus zu Petrus nicht gesprochen hätte, wie Mt 16, 18 berichtet wird: „Du bist Petrus, auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ Aber die gleiche Berechtigung verlangen wir auch, von unserem entgegengesetzten Standpunkte aus, für den die Echtheit der angeführten Worte Jesu zu Petrus über jeden Zweifel erhaben ist²⁾, umgekehrt

¹⁾ Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 27. 41.

²⁾ Näheres hierüber in den positiven Kommentaren zum ersten Evangelium, sowie in den verschiedenen Monographien über diesen Punkt, z. B. bei Tillmann, Jesus und das Papsttum, Cöln 1910.

also zu argumentieren: Wenn und weil Jesus seine wunderbar herrliche Kirche gestiftet hat, so dachte er auch nicht an einen baldigen Weltuntergang.

7. Äußerst wichtig für die Anschauung, welche Jesus über den Wert seines Werkes hatte, ist auch der Vergleich, den er zwischen letzterem und dem A T zieht. Er will das atl Zeremonial- und Ritualgesetz ganz abschaffen, da es einem rissigen Mantel gleich geworden, der nicht mehr ausgebessert werden kann (Mk 2, 21), und statt dessen neue Formen und Einrichtungen für den neuen Geist ins Leben rufen, den er brachte, weil „neuer Wein auch neue Schläuche“ fordert (Mk 2, 22). Die Moralgesetze des Alten Bundes will er vertiefen und vollenden. In der Bergpredigt erklärt er feierlich: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht töten; ich aber sage euch: Wer seinem Bruder zürnt, ist des Gerichtes schuldig“ (Mt 5, 21); noch mehrmals setzt er den atl Gesetzen und ihren Auffassungen sein höheres Gesetz mit den Worten gegenüber: „Ich aber sage euch.“ Schon daraus ergibt sich deutlich, wie Jesus sich bewußt ist, etwas Besseres und Vollkommeneres zu bringen, als der Alte Bund ist und bietet. Das Nämliche erhellt aus der Versicherung, die er seinen Jüngern gibt: „Wahrlich ich sage euch, viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört“ (Mt 13, 17). Auch einzelne angesehene Persönlichkeiten des Alten Bundes nennt er, die er aber überragt, z. B. wenn er beteuert: „Die Leute von Ninive werden aufstehen gegen dieses Geschlecht im Gerichte und werden es verdammen; denn sie taten Buße auf die Predigt des Jonas, und siehe hier ist mehr als Jonas. Die Königin von Mittag wird aufstehen gegen dieses Geschlecht und wird es verdammen; denn sie kam vom Ende der Erde, Salomons Weisheit zu hören, und siehe, hier ist mehr als Salomon“ (Mt 12, 41 f.)! Er erhebt sogar, allerdings zum Entsetzen der Juden, die ihn deswegen steinigen wollen, den Anspruch, mehr als Abraham zu sein (Jo 8, 51 ff.). Der Inbegriff alles Hohen und Heiligen war in den Augen der Israeliten der Tempel; aber dennoch versichert er: „Mehr als der Tempel ist hier“ (Mt 12, 6). Schon aus den angegebenen Worten Jesu geht hervor, daß er sich vollständig bewußt war, in ihm erfolge eine Offenbarung Gottes, welche diejenige weit übertreffe, die im Alten Bunde gegeben war. Sollte nun Jesus wirklich meinen, die neue groß-

artige Veranstaltung Gottes zum Heile der Menschheit würde nur einige Jahrzehnte umfassen, während die weit geringere alte doch viele Jahrhunderte gewährt hätte? Das helle Tageslicht würde bloß eine kurze Spanne Zeit leuchten, nachdem dunkle Nacht über gewaltige Zeiträume gelagert wäre? Nein, der Abstand zwischen dem unendlichen Wert, welchen Jesus dem durch ihn gebrachten Heile zuschrieb, und der minimalen Dauer, die er demselben in Aussicht gestellt haben soll, wäre zu groß gewesen, als daß wir derartiges leicht annehmen könnten. Viel näher liegt die Annahme, daß Jesus eine gewisse Proportion zwischen dem hohen Gehalte und der Dauer seiner Sache herstellte, und demgemäß für sein großes Werk auch eine lange Dauer erwartete, und damit auch einen langen Bestand unserer Welt. Wenn dagegen die Juden vielfach der messianischen Zeit nur eine kurze Dauer zuschrieben, so befremdet dies nicht zu sehr; denn von der Vorstellung befangen, die atl Offenbarung sei bereits die ideale Religion, erhofften sie vom Messias nicht so fast eine innere Vervollkommnung derselben, als vielmehr die Durchführung des alten Systems und die Unterwerfung der heidnischen Feinde.

Dritter Abschnitt.

Naher Weltuntergang und das „Nichtwissen“ Jesu um die Zeit des allgemeinen Gerichtes.

1. In der Parusierede erklärt Jesus: „Von jenem Tage aber oder von jener Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mk 13, 32). In Form einer eindrucksvollen Steigerung spricht Jesus hier drei Subjekten ein Wissen um den großen Tag des allgemeinen Gerichtes ab. Vor allem wissen die Menschen nicht um jenen Tag (*οὐδείς*). Die Engel überragen aber die Menschen nach der Lehre der Bibel weit an Weisheit und Wissen und Macht; aber auch diese seligen Geister wissen ebenfalls nicht um die Zeit des Welgerichtes, obgleich sie doch gewürdigt sind, mit Gott im Himmel zu wohnen (*οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ*). Hoch über allen Menschen und Engeln steht der Sohn Gottes, den die Jünger jetzt in Jesus vor sich sehen; sollte auch er nicht wissen um jene Zeit, obgleich er doch „im Schoße des Vaters“ ist (Jo 1, 18: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον*), und der Vater ihm alles anvertraut hat

(Mt 11, 27: *πάντα μοι παρεδόθη*)? So überraschend es klingt, Jesus erklärt auch vom Sohne: „Er weiß nicht“ um die Zeit des Weltgerichtes (*οὐδὲ ὁ υἱός*). Wir haben bereits erwähnt, daß auch innerhalb der katholischen Exegeten über dieses „Nichtwissen“ Jesu verschiedene Auffassungen bestehen. Nach der einen Ansicht schrieb sich hier Jesus ein tatsächliches Nichtwissen zu. Denn der Text habe das Verbum (*οὐκ*) *οἶδε* nur einmal; deshalb habe dasselbe für alle drei Subjekte: Menschen, Engel und Sohn nur ein und dieselbe Bedeutung. Über diese könne bezüglich der beiden ersten Glieder kein Zweifel bestehen; das (*οὐκ*) *οἶδε* bringe nämlich offenkundig zum Ausdruck, daß die Zeit des großen Gerichtes Menschen und Engeln wirklich unbekannt sei. Also müsse auch vom dritten Glied, vom Sohne, gelten, daß ihm jene Zeit ebenso wirklich unbekannt sei. Etwas Unwürdiges werde damit von Jesus nicht angenommen; es dürfe nur nicht übersehen werden, Jesus hätte als der Sohn Gottes seiner menschlichen Seele jenes Wissen sehr leicht vermitteln können. Aber er verzichtete freiwillig darauf, wie auf manches andere, weil er auch hier seinen Entschluß zur Geltung bringen wollte, für die Dauer seines Erdenwandeln sich selbst zu erniedrigen und wie ein Mensch befunden zu werden (Phil 2, 8). Die zweite Meinung dagegen will, wie es uns scheint mit größerer Wahrscheinlichkeit, das Nichtwissen Jesu nur als ein pädagogisches oder ökonomisches auffassen, insofern Jesus den Tag des Weltgerichtes an und für sich ganz genau gekannt habe, aber nicht als Lehrer und Offenbarer, indem er hierüber keine Mitteilung habe machen wollen. Der gegnerische Hinweis auf das nur einmalige (*οὐκ*) *οἶδε* dürfte etwas äußerlich sein; der genauere Inhalt des Verbums richtet sich doch immer, selbst wenn es nur einmal steht, nach der Natur und dem Wesen der Subjekte, von denen es ausgesagt ist. Ganz gut könnten etwa auch wir einen Verzagten darauf hinweisen, Gott und die Menschen würden ihn nicht verlassen, sondern ihm helfen; hierbei würden wir das Nicht-Verlassen bzw. die Hilfe von seiten Gottes gewiß anders auffassen als die von seiten der Menschen, obgleich die betreffenden Verba nur einmal gebraucht werden. Dazu nötigt uns der verschiedene Begriff, den wir von beiden Subjekten, Gott und Menschen, haben. Weil nun der Sohn Gottes sich wesentlich von den Menschen und Engeln unterscheidet, so ist auch das Nichtwissen, das von ihm gilt, verschieden von dem Nichtwissen der Menschen und Engel. Bei der näheren Bestimmung des Nicht-

wissens Jesu muß namentlich im Auge behalten werden, daß er nicht nur nach der johanneischen Darstellung alles weiß, sondern daß ihm auch nach den synoptischen Evangelien, wie kritische Exegeten ebenfalls zugeben, „die Macht und natürlich auch das unbegrenzte Wissen Gottes ohne weiteres zur Verfügung steht“ ¹⁾. Außerdem ist Jesus selbst der Richter beim letzten Gerichte (Mt 7, 21 ff.; Jo 5, 22); wie sollte aber der Richter nicht den Termin des Gerichtes kennen? Eine solche Unkenntnis wäre doch recht auffällig, zumal Jesus verrät, daß er genau über den Verlauf des Gerichtes unterrichtet ist (Mt 7, 21 ff.; 12, 41 ff.; 19, 28 ff.; 24, 29—31), ja sogar in gewisser Beziehung über die Zeit desselben, insofern er solche Ereignisse angibt, vor deren Eintreten das Weltgericht nicht stattfindet z. B. nach Mt 24, 14 die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde, sowie solche, welche das Kommen des großen Tages anzeigen (Mt 24, 23 ff.). Doch genug von dieser Kontroverse, die für die gegenwärtige Untersuchung nicht von entscheidender Wichtigkeit ist! Mag sich Jesus eine tatsächliche Unkenntnis zugeschrieben haben oder nur eine pädagogische, auf jeden Fall ist klar: Wenn er sich Mk 13, 32 so unzweideutig dahin ausspricht, die Zeit des Weltgerichtes nicht offenbaren zu können oder zu wollen, so kann er nicht, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, anderwärts, teils früher teils später, oder gar gleichzeitig verkündet haben, er komme bald zum Gerichte, wenigstens in 30—40 Jahren. Ein solch unleugbarer Widerspruch hätte jene absolute Lehrsicherheit vernichten müssen, mit der er doch unmittelbar vorher beteuern kann: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden aber nicht vergehen“ (Mk 13, 31; vgl. Jo 14, 6; 18, 37); hätte vernichten müssen das unbedingte Vertrauen, das die Apostel jedem Worte ihres Meisters bis zu seinem letzten Tage entgegenbringen, wo sie versichern: „Wir wissen, daß du alles weißt“ (Jo 16, 30).

2. Die angegebene Folgerung wird auch von Exegeten, welche sich durchaus nicht von „apologetischen und dogmatischen Wünschen“ leiten lassen, zugestanden und auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Wellhausen z. B. behauptet, das Wort Mk 13, 32 vom Nichtwissen sogar des Sohnes mache „streng genommen alle eschatologische Weissagung überflüssig“ ²⁾. Aber wer

¹⁾ Joh. Weiß, Das älteste Evangelium 49.

²⁾ Evangelium Marci 114.

vermöchte die damit zusammenhängende Auffassung Wellhausens teilen, jenes Wort vom Nichtwissen des Sohnes, ja weiterhin die Parusie rede würden nicht von Jesus stammen? ¹⁾ Gegen eine solch radikale Auffassung protestiert laut genug die vorzügliche Bezeugung der Parusie rede, insofern sie von den drei Evangelisten übereinstimmend unter genauer Angabe von Zeit und Schauplatz überliefert und von den übrigen ntl Schriften unbestreitbar bestätigt wird, indem sie fast auf jedem Blatt von der „Offenbarung“ oder von dem „Tage des Herrn“ reden, Paulus nicht selten mit wörtlichen Anklängen an die eschatologischen Reden Jesu, z. B. durch die für ihn ganz geläufigen Ausdrücke *παρουσία* (vgl. Mt 24, 3. 27. 37. 39), „Tag des Herrn“ (vgl. Lk 17, 22. 24), durch die Vergleichung der Wiederkunft Christi mit dem Kommen des Diebes in der Nacht (1 Thess 5, 2. 4; vgl. mit Mt 24, 43). Anderseits kann man auch nicht auf die Ausflucht verfallen, das Wort vom Nichtwissen Jesu wäre unhistorisch; es sei erst von der Urgemeinde aufgebracht und dem Herrn selbst in den Mund gelegt worden, ein Wort, das doch unter Umständen geeignet war, auf seine hehre Lichtgestalt einen Schatten zu werfen. Hören wir nicht von jener Seite, welcher Wellhausen am nächsten steht, die erste Gemeinde habe in ihrem Enthusiasmus für Jesus ihn idealisiert, apotheosiert? Gegen den Radikalismus Wellhausens macht deshalb nicht nur die „orthodoxe“, sondern auch die „freie“ Theologie in der Mehrzahl ihrer Vertreter Front. Und doch müssen wir Wellhausen bezüglich seiner Folgerung aus dem Worte vom Nichtwissen teilweise zustimmen; nur geht sie nicht dahin, es mache alle Eschatologie überflüssig, sondern nur jede bestimmte Angabe über die Zeit der Parusie zum Weltgericht. Daß es sich um letztere Zeit handelt, beweist schon der Wortlaut des Diktums: „Über jenen Tag und über jene Sunde weiß niemand usw.“, desgleichen die Frage der Jünger gerade um die Zeit der beiden angedrohten Gerichte (über die Welt und über Jerusalem), welche nach Mk 13, 3 nebst den Parallelstellen die Rede veranlaßt, und welche in dem Abschnitt Mk 13, 28—32 beantwortet wird, wie es mit Sicherheit aus dem ihn einleitenden Gleichnis Mk 13, 28 f. hervorgeht: „Vom Feigenbaum aber lernet das Gleichnis. Wenn sein Zweig schon saftig wird und Blätter hervortreibt, so erkennt ihr, daß der Sommer nahe ist. So erkennet auch ihr, wenn ihr dies geschehen sehet, daß es nahe vor der Türe ist.“

¹⁾ Ebd. 107. 114 und Einleitung 107.

3. Andere liberale Exegeten fühlen ebenfalls den Selbstwiderspruch, in welchen sich Jesus verwickelt, wenn er einerseits sein Nichtwissen um „jenen Tag und jene Stunde“ erklärt, anderseits doch bestimmt sein Wiederkommen innerhalb der zeitgenössischen Generation in Aussicht stellen soll; sie wollen ihn aber dadurch beseitigen, daß sie den betreffenden Ausdruck nicht im Sinne vom Gerichtstag, sondern im streng astronomischen Sinn vom Monatstag und Tagesstunde nehmen. So meint Joh. Weiß: „Man darf den Gegensatz (zwischen den beiden erwähnten Aussagen Jesu) nicht zu sehr aufbauschen; denn wenn auch die Ankunft des Herrn innerhalb der nächsten 30 Jahre stattfinden soll, so ist doch Tag und Stunde damit nicht bestimmt“¹⁾. Die Unhaltbarkeit des vorgeschlagenen Ausweges verrät sich jedoch dadurch, daß Joh. Weiß²⁾ den Anschein erweckt, als hätte Jesus von „Tag und Stunde“ gesprochen, während der Herr nach dem Text sich dahin äußert, er wisse nicht „um jenen Tag und um jene Stunde“ — *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας* sowohl nach Mk als auch nach Mt. Und der Ausdruck „jener Tag“ ist der terminus technicus für den Gerichtstag bereits im Munde Jesu, z. B.: „Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: Herr Herr usw. (Mt 7, 22; vgl Lk 10, 12), wie im Munde Pauli (2 Thess 1, 10; 2 Tim 1, 12); dieser Gebrauch ist so konstant und bekannt, daß derselbe Sinn auch dann noch klar ist, wenn Jesus das Pronomen wegläßt wie Mt 25, 13: „Wachet, ihr wisset weder Tag noch Stunde.“ Daß aber die Wendung „jener Tag und jene Stunde“ insbesondere in unserem Verse Mk 13, 32 für „Gerichtstag“ genommen ist, wird durch das Nachfolgende außer Zweifel gestellt, indem Jesus sofort in der nämlichen Richtung erklärt: „Ihr wisset nicht, wann die Zeit ist“ (Mk 13, 33), und nochmals: „Ihr wisset nicht, wann der Herr kommt“ (Mk 13, 35). Demnach erklärt Jesus selbst den Ausdruck „jener Tag oder jene Stunde“ als synonym mit Zeit des Gerichts oder der Parusie im allgemeinen. Es lag auch dem Interessenkreise Jesu und wohl auch dem der Apostel vollständig ferne, zu erörtern, an welchem Tage (*ἡμέρα*) oder gar um wie viel Uhr (*ὥρα*) das allgemeine Gericht beginne. Daher wird die von J. Weiß u. a. versuchte Deutung auch von nicht wenigen

¹⁾ Die Schriften des NT I 199.

²⁾ Ebenso Klostermann, Markus 116 f., indem er übersetzt: „über den Tag oder die Stunde“.

Exegeten abgelehnt, die sonst grundsätzlich weit mit ihm gehen, z. B. von Wellhausen, H. J. Holtzmann.

4. Auch letzterer gesteht den Widerspruch zwischen der für ihn feststehenden Aussage Jesu von seiner baldigen Wiederkunft und der von seinem Nichtwissen über den Gerichtstag; er will nun die Schwierigkeit durch die Annahme lösen, die große Parusie-rede, welche „beide sich ausschließende Worte fast direkt nebeneinander stellt“, sei in der uns vorliegenden Gestalt überhaupt nicht von Jesus gesprochen, sondern von den Evangelisten zusammengestellt worden, insbesondere gelte dies von jenen zwei Worten¹⁾. Da von den Evangelisten nicht selten Transferierungen von Worten und Taten vorgenommen werden, so müssen wir tatsächlich mit der Möglichkeit rechnen, daß Jesus von seinem Nichtwissen über die Zeit des Weltgerichtes nicht in der Parusie-rede gesprochen habe, sondern bei einer anderen Gelegenheit. Aber ist aus dieser prinzipiell gegebenen Möglichkeit auch Wirklichkeit geworden? Holtzmann bringt keinen Beweis hierfür. Im Gegenteil, für die Annahme, Jesus habe sein Nichtwissen gerade in der Parusie-rede geäußert, spricht schon der Umstand, daß die beiden Evangelisten Matthäus und Markus das Diktum am nämlichen Platze bringen, obgleich sie sonst oft genug bezüglich der Rede voneinander abweichen. Insbesondere würde Jesus, wenn wir dieses Diktum, d. h. Mt 24, 36 und Mk 13, 32, aus der Parusie-rede streichen, in derselben wohl auf die Frage der Jünger um die Zeit des Partikular-Gerichtes Antwort geben, nicht aber, wie wir im Folgenden noch deutlicher zeigen, auf die andere um die Zeit des Universalgerichtes, welche sie nach Mt 24, 3 und auch nach Mk 13, 4; Lk 21, 7 ebenfalls stellen. Was nützt übrigens der Vorschlag Holtzmanns? Hat Jesus sein Nichtwissen um die Zeit des Weltgerichtes zwar nicht in der Parusie-rede, sondern in einem anderen Zusammenhang eingestanden, so bleibt doch sein Selbstwiderspruch bestehen, falls er das Weltgericht für die nächste Generation in Aussicht stellte. Nur hat er sich in denselben nicht in der nämlichen Rede verwickelt, sondern im Laufe seiner Lehrtätigkeit; er ist demnach nur gemildert, aber nicht aufgehoben. Aber auch wegen der Konsequenzen, die sich aus ihm für Matthäus und Markus ergeben, ist Holtzmanns Vorschlag bedenklich; denn falls Jesus selbst es nicht getan, so haben die genannten Evan-

¹⁾ H. J. Holtzmann, Lehrbuch der ntl Theol. I 401 f.

gelisten die betreffenden „sich ausschließenden Worte fast direkt nebeneinander gestellt“. Eine derartige Nebeneinanderstellung ist schließlich für einigermaßen überlegende Schriftsteller ebenso mißlich und schwer vorstellbar, wie für einen nur etwas besonnenen Redner.

Wir sehen klar, wie die Meinung, Jesus habe sein Wiedererscheinen zum Weltgericht für die nächsten 30—40 Jahre in Aussicht gestellt, ihn mit einem eklatanten, undenkbaren Widerspruch zu seinem Worte, nicht einmal der Sohn wisse „um jenen Tag und jene Stunde“ belastet, und zugleich wie alle Versuche scheitern, welche von Vertretern der erwähnten Meinung gemacht werden, den Herrn hiervon zu entlasten. Es gibt nur diesen einen Ausweg, jene Meinung fallen zu lassen und anzunehmen, Jesus habe die Zeit seiner Wiederkunft überhaupt nicht bestimmt. Dann und bloß dann kann er erklären, auch er wisse nicht um „jenen Tag und um jene Stunde“.

Mit der Versicherung Jesu, über die Zeit des Weltunterganges und des Weltgerichtes keine Offenbarung geben zu können oder wenigstens zu wollen, hängt auf das engste seine Absicht zusammen, die Menschen über jene Zeit in Unkenntnis zu lassen. Auch diese Absicht ist für die Frage, ob Jesus seine Parusie als bald erfolgend in Aussicht stellte, von hoher Wichtigkeit.

Vierter Abschnitt.

Naher Weltuntergang und die Absicht Jesu, die Menschen über die Zeit des allgemeinen Gerichtes in Unkenntnis zu lassen.

1. Jesus war überzeugt, kein Mensch wisse die Zeit seiner Wiederkunft zum Weltgericht und kein Mensch würde oder dürfe dieselbe erfahren. Darauf weisen schon nicht wenige seiner Gleichnisse hin, so das Gleichnis von den wachsamem Dienern, in welchem er die Jünger also mahnt: „Seid wachsam! Denn ihr wißt nicht, wann der Hausherr kommt, ob des Abends oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder in der Frühe, damit er nicht, wann er plötzlich kommt, euch schlafend finde. Was ich euch sage, sage ich allen: Seid wachsam“ (Mk 13, 33 ff.; vgl. Lk 12, 35 ff.)! Jesus knüpft mit dieser Parabel an orientalische Verhältnisse an: Ein reicher Mann verläßt seinen Hof, um an

einer Hochzeit teilzunehmen (Lk 12, 36); die Diener müssen seiner Rückkehr stets gewärtig sein, weil diese zu jeder Zeit der Nacht — in südlichen Ländern liebt man oft, die kühlere Nacht zum Reisen zu benützen — erfolgen kann. Mit diesem Vorgang beleuchtet Jesus das Verhältnis, das zwischen ihm und den Gläubigen bestehen soll. Wie die Diener auf die Rückkunft ihres Gebieters, so müssen die Gläubigen stets auf die Wiederkunft Jesu zum Gerichte bereit sein, weil eben auch sie die Zeit der Parusie nicht kennen und daher auch nicht wissen, ob sie bald oder spät erfolgt. Ähnliches gilt bezüglich der Parabel von den zehn Jungfrauen; fünf waren klug und mit den Lampen bereit, als der Bräutigam kam, fünf dagegen unklug und nicht gerüstet, als er unvermutet eintraf; die ersteren wurden zur Hochzeit eingelassen, letztere aber nicht (Mt 25, 1 ff.). Die Auslegung der Parabel bereitet keine Schwierigkeit: Der Bräutigam ist Jesus, die Jungfrauen sind die Seelen; also müssen die Seelen stets der Ankunft Jesu zum Weltgerichte gewärtig sein, wenn sie nicht töricht sein und sich von der Teilnahme am himmlischen Hochzeitsmahle ausschließen wollen. Jesus deutet selbst diese Auslegung an, indem er die Parabel schließt: „Seid also wachsam; denn ihr wißt weder den Tag noch die Stunde (Mt 25, 13).“

Wichtig ist auch das Gleichnis vom Diebe in der Nacht. Jesus erklärt nämlich: „Wenn der Hausvater wüßte, zu welcher Stunde der Nacht der Dieb käme, so würde er wohl wach bleiben und sein Haus nicht durchgraben lassen.“ Er gibt hierzu selbst auch die Beziehung des Gleichnisses auf seine Wiederkunft zum allgemeinen Gerichte an, indem er fortfährt: „Deshalb haltet auch ihr euch bereit; denn zu einer Stunde, da ihr es nicht vermutet, kommt der Menschensohn“ (Mt 24, 43 f.; vgl. Lk 12, 39 f.).

2. Auch abgesehen von derartigen Parabeln, spricht Jesus wiederholt seine Überzeugung aus, daß den Menschen der große Tag des Universalgerichtes verborgen sei und verborgen bleiben solle. So beteuert er in der Parusierede: „Über jenen Tag oder jene Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels und auch nicht der Sohn, außer nur der Vater“ (Mk 13, 32). Schon die bloße Wendung: „niemand weiß“ um die Zeit des Weltgerichtes, worauf sich nach unseren Untersuchungen im vorigen Abschnitt der Ausdruck: „jener Tag oder jene Stunde“ bezieht, ist umfassend und stark genug, um das Nichtwissen auf alle Menschen auszudehnen. Daß es von allen Menschen ausnahmslos gilt, zeigt

auch die folgende Steigerung im Texte, nach welcher sogar „die Engel“, diese hervorragenden Geister des Himmels, von jener Unkenntnis nicht ausgenommen sind, und nach einer gewissen Richtung auch nicht einmal „der Sohn“ Gottes. Der Gedanke, welcher in der vorgeführten Steigerung liegt, ist offenbar dieser: Ein Wissen um den Gerichtstag ist selbst für die Engel und in gewisser Hinsicht für den Sohn Gottes ausgeschlossen, aber erst recht für die Menschen, welche unter den vernünftigen Geschöpfen die niederste Stufe einnehmen. Hierfür können wir auch sagen: Gäbe es auch nur für eines der drei Glieder: Sohn Gottes, Engel und Menschen ein Wissen um jenen großen Tag, so würde es in erster Linie den beiden höheren Gliedern (dem Sohne und den Engeln) geboten werden, in letzter Linie erst den Menschen, welche dem Range nach weit unter den beiden anderen stehen. Der Schluß des Satzes lautet sodann: „Nur der Vater (im Himmel) weiß“ den Tag des Gerichtes. Auch hierdurch wird die Erklärung, der Mensch wisse um denselben nicht, abermals verstärkt, insofern aus jenem Schluß aufs neue hervorgeht, daß außer dem Vater niemand jene Kenntnis besitzt. So verleiht Jesus seiner Versicherung, kein Mensch wisse um die Zeit des Weltgerichtes einen zweimaligen Nachdruck: zuerst negativ durch die Beteuerung, daß auch die Engel und sogar der Sohn Gottes an jenem Nichtwissen teilnehmen, dann positiv durch die Feststellung, der Vater im Himmel sei im alleinigen Besitze des betreffenden Wissens. Wir verstehen auch vollkommen, warum Jesus sich nicht mit der einfachen Erklärung, die Menschen wüßten um jenen Tag nicht, begnügt, sondern ihr mehrfache Verstärkung gibt. Jesus tut es in Rücksicht auf die apokalyptischen Strömungen seiner Zeit. Um mit Staerk zu reden, war „für die supranaturale Zukunftshoffnung vor allem das Bemühen um genaue Erforschung des Termins der großen Weltwende charakteristisch. Die Frommen sind überzeugt, daß Gott ihnen allein dies Geheimnis — es handelt sich nach ihrer Meinung um uralte Geheimtraditionen, vgl. 4 Esr 14, 5 — offenbart“ ¹⁾. Nach der Darstellung der Apokalypsen hat „Gott den Weltzeiten ein ganz bestimmtes Maß gesetzt; dann kann aber auch der von Gott Erleuchtete, in seine Geheimnisse Eingeweihte, sie berechnen; und so geht dieses Rechnen, dieses Genau-wissen-wollen durch die ganze Apokalyptik“ ²⁾. Solchen Irrtümern waren selbst die

¹⁾ Neutest. Zeitgeschichte II 95.

²⁾ Hollmann, Welche Religion hatten die Juden 62.

Apostel ausgesetzt und wohl auch schon zum Opfer gefallen. Darum lautet der Refrain in den besprochenen Gleichnissen immer wieder: „Ihr wisset nicht die Zeit des Weltgerichtes“; darum beteuert Jesus namentlich kraftvoll: Nicht einmal die bevorzugten Lieblinge Gottes, die Engel und der Sohn, kennen sie; um so mehr ist und bleibt sie für die Menschen ein undurchdringliches Geheimnis; einzig dem Vater im Himmel ist sie bekannt.

3. Wahrscheinlich infolge des soeben berührten apokalyptischen Wahnes stellen die Apostel am letzten Tage, den Jesus auf Erden zubrachte, an den scheidenden Meister die Frage: „Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder herstellen“ (Apg 1, 6)? Einmütig beziehen die Exegeten diese Frage auf die vollendete, herrliche Offenbarung des Reiches Gottes beim Weltende und Weltgericht; freilich verrät sich in der Form der Frage noch „die realistisch-nationale Messias Hoffnung der Juden. Die Apostel erwarten mit der Mehrzahl ihrer Volksgenossen einen nationalen Helden als Messias, der die Feinde zu Paaren treibt und den Glanz des davidischen Königshaus von neuem erstrahlen läßt. Ihr enger Gesichtskreis tritt in dem Ausdruck hervor: für Israel“¹⁾. Jesus antwortet nun: „Es ist nicht euere Sache, die Zeit oder Zeitverhältnisse zu kennen, welche der Vater in höchst-eigener Macht festgesetzt hat“ (Apg 1, 7). Demnach erklärt Jesus, das Wissen um die Zeit der Parusie falle nicht in den Interessen- und Kompetenzkreis der Apostel. Naturgemäß ergibt sich daraus, daß die Apostel, die berufenen Lehrer der Menschheit in religiös-sittlichen Dingen, kein Recht auf jenes Wissen haben, die Folgerung, daß die übrigen Menschen es noch weniger besitzen. Demnach schließt Jesus auch hier alle Menschen ohne Ausnahme von der Kenntnis jenes großen Tages aus. Darauf weist er auch durch die weitere Bemerkung hin, daß der Vater jenen Tag „in höchst eigener Macht festgesetzt hat (*ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*)“; denn damit wird, wie Knabenbauer bemerkt, ausgedrückt, daß der Vater den Gerichtstag festsetzte, aber auch daß er dessen Geheimhaltung will²⁾. Beachtenswert ist ferner, daß Jesus nicht bloß sagt, den Aposteln käme es nicht zu, die Zeiten zu wissen (*χρόνος*), sondern auch die Zeitverhältnisse (*καιρός*). Schon St. Augustin machte auf den Unterschied der beiden Worte auf-

¹⁾ Steinmann, Die Apostelgeschichte 16.

²⁾ Commentarius in actus apostolorum 28.

merksam und bestimmte ihn näher dahin: *καιρός* appellant Graeci tempora, quae in rebus ad aliquid opportunis vel importunis sentiuntur, *χρόνος* autem ipsa spatia temporum vocant¹⁾. Darnach will der himmlische Vater und damit auch Jesus, die Menschen sollten weder erfahren die Zeit des Weltgerichtes oder wann es gehalten wird, noch auch die Zeitverhältnisse, unter denen es stattfindet, oder die der Abhaltung desselben günstig sind und entsprechen, m. a. W. sie sollen auch nicht die Umstände oder Ereignisse erfahren, welche auf das Weltgericht hindeuten und es anzeigen. Wenn Jesus betont, daß neben der Zeit des Gerichtes selbst auch die Vorzeichen desselben sich der Kenntnis der Menschen entziehen, so nimmt er damit als wahrer Lehrer, der mitten im Leben steht, Rücksicht auf Strömungen seiner Zeit und auf die Disposition seiner Jünger. Bereits haben wir die apokalyptische Sucht erwähnt, die Zeit des Weltgerichtes zu bestimmen; damit hängt das Bestreben der apokalyptischen Kreise enge zusammen, die Ereignisse anzugeben, welche die Reife der Welt zum Gerichte verraten und so dieses vorkündeten. Hollmann hat Recht, wenn er in dieser Beziehung schreibt: „Berechnung des Weltendes liegt übrigens, darauf muß noch hingewiesen werden, nicht nur da vor, wo bestimmte Zahlen angegeben werden; auch das genaue Aufstellen einer Reihe von Vorzeichen mit fester Folge gehört hierher, ist mittelbare Berechnung“²⁾. Auch von solch ungesunden Anschauungen und Bestrebungen waren die Apostel angesteckt, wie ihre Frage zeigt, die uns später nochmals beschäftigen wird: „Wann wird dies alles geschehen, und welches wird das Zeichen deiner Ankunft und des Weltendes sein“ (Mt 24, 3). Drohten die angedeuteten apokalyptischen Verirrungen den Aposteln und weiten Kreisen des damaligen jüdischen Volkes, so war es wohl am Platze, wenn Jesus in feierlicher Stunde den Jüngern die Versicherung gab, für den menschlichen Geist wäre es auch unmöglich, das Zeitbild zu entwerfen, unter dem das Weltgericht einst stattfinden würde.

Wir sehen demnach, wie Jesus sich nicht mit der einfachen Belehrung zufrieden gibt, die Zeit des Weltgerichtes würde sich dem menschlichen Forschen und Erkennen entziehen; vielmehr hebt er in den beiden besprochenen Logien: „Über jenen Tag oder jene Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel,

¹⁾ Epist. 197, 2; Migne, P. lat. XXXIII 900.

²⁾ Ebd. 63.

auch nicht der Sohn, außer der Vater“ (Mk 13,32), und: „Nicht ist es euere Sache, Zeit oder Zeitverhältnisse zu wissen, welche der Vater in höchsteigener Macht festgesetzt hat“ (Apg 1,7), auf die nachdrucksvollste Weise hervor, daß die Zeit des Weltgerichtes für die ganze Menschheit ein absolutes Geheimnis darstelle. Dieses Resultat ist einem Einwand gegenüber beachtenswert. Man versuchte und versucht nämlich die Behauptung, die Aufforderungen Jesu zur ständigen Wachsamkeit und seine damit verbundenen Belehrungen, die Menschen wüßten die Zeit des Weltendes nicht, wie sie in den berührten Parabeln vorliegen, wären noch ganz gut verständlich, wenn Jesus nur verkündet hätte, er käme in 30—40 Jahren zum allgemeinen Gerichte; denn auch in diesem Falle hätten die Menschen wenigstens keine genaue Kenntnis bezüglich jener Zeit, und sie müßten sich deshalb ebenfalls jederzeit bereit halten. Dem gegenüber bleibt es doch wahr, daß die erwähnten Mahnungen und Unterweisungen, die er in den Parabeln gegeben hat, sich am besten erklären lassen, wenn er überhaupt keine Datierung vorgenommen hat. Jeglicher Boden wird aber dem Einwand entzogen durch unsere Logien Mk 13,32 und Apg 1,7; denn in denselben bezeichnet Jesus auf verschiedene Weise klar und bestimmt die Zeit des Weltgerichtes als ein volles und ganzes Geheimnis für alle Menschen. Von ihnen aus fällt helles Licht auf die obigen Parabeln, indem sie zeigen, daß die darin vorkommenden Aussagen Jesu über das menschliche Nichtwissen um den großen Tag des Gerichtes ebenfalls im absoluten Sinne gemeint sind.

4. Ist nun nach den vorgeführten Erklärungen Jesu die Zeit des Weltgerichtes ein absolutes Geheimnis für alle Menschen, so ist die Annahme äußerst schwierig, ja unmöglich, Jesus habe angekündigt, er werde innerhalb eines Menschenalters zum Weltgerichte wiederkommen. Mit einer solchen Ankündigung hätte jene Zeit sofort aufgehört, den Menschen völlig unbekannt zu sein. Hätte dem klaren Auge Jesu ein derartiger Widerspruch verborgen bleiben können? Wer könnte auch nur „dem Weisen von Nazareth“ im Ernste eine solche Geistesschwäche zutrauen? Hierbei hätte Jesus auch zugleich eine Willensschwäche verraten, die in unversöhnlichem Gegensatz zu der unbeugsamen Willensstärke stünde, die er sonst allenthalben bekundet. Von dem, was er sich einmal fest vorgenommen, vermag ihn niemand und nichts abzubringen: weder Petrus (Mt 16,23 f.) noch die Apostel (Mt 15,12; Lk 9,55), weder das Volk (Mk 1,37; Jo 6,15) noch dessen Führer

(Mt 12, 39; 21, 27; 26, 62), weder Pilatus (Mt 27, 13) noch Herodes (Lk 23, 9), weder die Menschen noch Satan (Mt 4, 4 ff.). Wie könnten wir bei so unvergleichlicher Energie annehmen, einerseits habe sich Jesus ebenso oft als deutlich dahin geäußert, die Zeit des Weltgerichtes solle für die Menschen in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleiben, anderseits aber habe er selbst den Schleier weggezogen, indem er erklärte, er werde innerhalb eines Menschenalters zum Weltgericht wiederkommen? Durch eine solche Annahme würde ein unerträglicher Zwiespalt in die wunderbare Harmonie des Geistes und des Willens Jesu getragen, die uns jedes seiner Worte und Werke bezeugt.

Damit ist auch unsere Stellungnahme zur Auffassung Feines gegeben. Nach ihm hat Jesus „die Parusie bald in kürzester Zeit erwartet, bald in weiter Ferne gesehen, bald hat er es abgelehnt, Aussagen über Zeit und Stunde ihres Eintretens zu machen, ja er hat auch ein Gleichnis gesprochen, nach welchem das Ende erst eintreten wird, wenn die von ihm gesäte Saat auf der Erde zur Vollendung herangereift sein werde“¹⁾. Feine kann auf Zustimmung nur bei denjenigen rechnen, welche sich dazu entschließen können, eine förmliche Verwirrung in das Denken und Wollen Jesu hineinzutragen, aus welcher das angenommene Hin- und Herschwanken geflossen wäre, ebenso in den Geist der Apostel, welche ebenfalls von demselben hätten infiziert werden müssen. Bei einem Paulus nimmt man auf Grund mehrerer Briefe an, er habe bestimmt die Parusie zu seinen Lebzeiten erwartet; sofort wird hieraus gefolgert, er habe diese seine Erwartung bis an das Ende des Lebens festgehalten. So strikte wird eine Änderung bei dem Apostel ausgeschlossen, daß man ihm z. B. die Pastoralbriefe insbesondere deshalb abspricht, weil sie die Möglichkeit voraussetzen, die Parusie werde erst spät eintreten, was unpaulinisch sei²⁾. Der doppelte Maßstab, den man einerseits bei Jesus, anderseits bei Paulus anlegt, springt in die Augen. Im Gegenteil wird man sagen müssen: Wenn bei Paulus Einheit und Stetigkeit der Anschauung in unserer Materie anzunehmen ist, dann noch mehr bei Jesus. Denn Furrer hat hier richtig gesehen, wenn er über Jesus schreibt: „Er ist immer derselbe; er geht sicher und entschieden seinen Weg; er muß nichts bereuen, nichts zurücknehmen; er bleibt sich gleich in seinem Ernste, in seiner Milde, in seiner

¹⁾ Theologie des NT 155.

²⁾ Vgl. z. B. Jülicher, Einleitung 144 f.

Gütigkeit. Gerade die Stetigkeit seiner hohen Seelenstimmung hat diese schlichten, treuen Seelen (d. h. die Apostel) zu tiefster Bewunderung und Verehrung bewegt¹⁾ — gewiß auch und noch mehr die Stetigkeit seiner Lehren, da er „nichts zurücknehmen muß“, und die Gleichheit der Stimmung hauptsächlich auf Gleichheit der Anschauungen beruht.

Nach unseren Ausführungen legt die Erklärung Jesu, die Menschen sollten in bezug auf die Zeit des allgemeinen Gerichtes in völliger Unkenntnis bleiben, ein entschiedenes Veto gegen die Ansicht ein, er habe angekündigt, in 30—40 Jahren wiederzukommen und sich eben damit geirrt. Gegen diese Ansicht würden auch Aussagen Jesu sprechen, welche von einer Verzögerung der Parusie reden.

Fünfter Abschnitt.

Naher Weltuntergang und das Bewußtsein Jesu, erst spät zum allgemeinen Gerichte zu kommen.

1. Hier möchten wir zuerst das Gleichnis von den zehn Jungfrauen anführen, das wir bereits in einem anderen Zusammenhang²⁾ erwähnten. Jesus nahm in dasselbe den Zug auf, daß „der Bräutigam verzog“ (χρηρίζοιτος, Mt 25, 5), auf den die Jungfrauen warteten. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß Jesus mit dem Bräutigam sich selbst als den geistigen Bräutigam der Menschen im Auge hatte und naturgemäß mit dem Kommen des Bräutigams sein eigenes Kommen zum Weltgericht, welches für die klugen Jungfrauen, die sich mit Öl versehen, d. h. für die Gerechten, die Zulassung zur ewigen Hochzeit im Himmel, für die törichten Jungfrauen dagegen, welche den nötigen Ölvorrat vergaßen, d. h. für die Ungerechten, den Ausschluß von der seligen Gemeinschaft mit Gott bringen wird. Auf diesen Sinn der Parabel weist zur Genüge die Mahnung, welche Jesus am Schlusse gibt: „Wachet! denn ihr wißt weder den Tag noch die Stunde“ (Mt 25, 13). In der Bildhälfte kann die Wendung: „der Bräutigam verzieht“ nur die Bedeutung haben, daß er sein Eintreffen verzögerte, oder daß er lange ausblieb; dies bedeutet aber dann für die Sachhälfte notwendig: Jesus verzögert seine Wiederkunft zum Weltgericht,

¹⁾ Das Leben Jesu Christi 70.

²⁾ Vgl. oben S. 52.

m. a. W. er bleibt lange aus, oder er läßt die Menschen lange auf seine Parusie warten.

Hierbei verdient noch ein Zug in der Parabel unsere Beachtung. Es heißt nämlich von den Jungfrauen, daß sie, als der Bräutigam verzog, „alle einnickten und schliefen“ (*ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον*, Mt 25, 5). Wenn nicht nur die törichten und nachlässigen, sondern auch die klugen und eifrigen Jungfrauen sämtlich in Schlaf verfielen, so setzt dies voraus, daß der Bräutigam sehr lange auf sich warten ließ; denn bei einer nicht-beträchtlichen Verzögerung hätten wenigstens die Klugen unter den Jungfrauen dem Schlafe erfolgreich widerstehen können. Wenn nun im Bilde der Bräutigam sehr lange mit seinem Kommen zögert, so bedeutet dieses für die Sache, also in bezug auf Jesus, daß auch er sehr lange mit seiner Parusie zuwartet. Dieses Resultat bleibt bestehen, auch wenn die Wendung vom Schlafe der Jungfrauen kein Gegenbild bei den Christen hat. Doch glauben wir, daß ein solches angenommen werden darf. Allerdings bedeutet der Schlaf im bildlichen Sinn in der Hl. Schrift wiederholt Gedankenlosigkeit, Lauheit und auch Sündhaftigkeit, z. B. wenn Paulus die Römer mahnt „vom Schlafe aufzustehen“ (Röm 13, 11; vgl. Mk 13, 36). Eine derartige Bedeutung kommt jedoch „dem Schlafe“ an unserer Stelle nicht zu, weil er auch von den klugen Jungfrauen, welche zur Hochzeit zugelassen werden, d. h. also von den guten und eifrigen Christen, ausgesagt wird, die zur Seligkeit gelangen. Die Christen gleichen daher den schlafenden Jungfrauen dadurch, daß bei ihnen jene Geistesverfassung oder Gesinnung sich findet, welche die Jungfrauen durch ihren Schlaf kundgegeben, und die darin bestand, daß sie, verleitet durch das bereits langwierige Ausbleiben, der Meinung sich hingaben, es würde noch länger währen. Bei den Reden Jesu, zumal bei seinen Parabeln darf nämlich nicht übersehen werden, daß von ihm oft „ein Bild gezeichnet wird, an dem die Gesinnung, um die es sich handelt, klar gemacht werden soll“¹⁾. Demnach bringt Jesus durch das Bild vom Schlafe der sämtlichen Jungfrauen den Gedanken zum Ausdruck, er werde so lange mit seiner Parusie zögern, daß infolgedessen sich auch die guten Christen zu der Meinung verleiten lassen, er werde noch länger ausbleiben, aber gerade dann erfolgt seine Wiederkunft gegen aller Erwartung.

¹⁾ Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 57.

Wie Knabenbauer¹⁾ anmerkt, haben bereits Männer wie Hieronymus, Thomas u. a. eine ähnliche Erklärung gegeben; insbesondere nahm Maldonat an: *dormire idem esse ac desinere de adventu Domini cogitare et eum eo tempore, quo venit, non expectare.*

Freilich von liberaler Seite, z. B. von Joh. Weiß²⁾, wird eine Disharmonie zwischen dem Schlafen der Jungfrauen und der Schlußmahnung zur Wachsamkeit konstruiert, insofern doch sämtliche Jungfrauen dem Schlafe zum Opfer fielen, also die Aufforderung zur Wachsamkeit unbefolgt bleibe. Doch ist solche Ausstellung nicht berechtigt. Denn wie wir gesehen, bedeutet der Zug vom Schlafen sämtlicher Jungfrauen nur die Ankündigung Jesu, seine Endparusie erfolge einstens zur Überraschung aller Christen, auch der guten, und das Schlußwort: „Seid wachsam; denn ihr wisset weder Tag noch Stunde“ warnt nicht vor dem „Einschlafen“, sondern fordert dazu auf, sich rechtzeitig mit Öl für die Lampen zu versehen, d. h. mit guten Werken, in Glaube und Liebe für die Wiederkunft Jesu gerüstet zu sein, und diese Mahnung wird bei den eifrigen Christen nach dem Vorbild der klugen Jungfrauen auf gutes Erdreich fallen. Mit Recht legt Knabenbauer die Schlußmahnung also aus: *Sicut virgines prudentes bene sibi prospexerunt et prudenter se paraverunt ad incertum sponsi adventum, ita et nos ad incertum Domini adventum prudenter nos parare iubemur*³⁾. Beachtenswert ist zugleich Foncks Bemerkung: „Ein Tadel der Jungfrauen wegen ihres Schlafes ist nicht ausgesprochen, obgleich der Schreiber des cod. Corb. der Vetus Latina darin einen solchen fand und ihn auf die Törichten beschränken wollte: *fatuae dormierunt*“⁴⁾. Ebenso wenig Tadel verdient aber auch die durch jenes Benehmen der Jungfrauen abgebildete Meinung der Gläubigen, auch der eifrigen, die Parusie würde noch nicht erfolgen, weil wohl verständlich und entschuldbar unter der von uns gemachten Voraussetzung, daß sie erzeugt werde durch ein bereits sehr lange andauerndes Ausbleiben der Wiederkunft des Herrn.

2. Wie in der Parabel von den zehn Jungfrauen, spricht Jesus den Gedanken von der Verzögerung der Parusie noch mehrmals aus, so in der Parabel von den fünf Talenten (Mt 25, 14–30).

¹⁾ Evangelium sec. s. Matthaeum II 366.

²⁾ Die Schriften des NT I 383 f.

³⁾ Evangelium sec. s. Matthaeum II 368.

⁴⁾ Die Parabeln des Herrn 580.

Jesus erzählt nämlich von „einem Manne, der in die Fremde reiste und seine Knechte rief; dem einen gab er fünf Talente, dem anderen zwei, dem dritten eines. Sogleich ging der, welcher fünf Talente erhalten hatte, hin und handelte mit ihnen und gewann noch fünf; ebenso gewann der mit den zwei Talenten noch zwei. Derjenige aber, welcher das eine erhalten hatte, ging hin, grub ein Loch in die Erde und verbarg das Geld seines Herrn. Nach langer Zeit aber kommt der Herr jener Knechte und hält Abrechnung mit ihnen.“ Die guten und treuen Knechte werden sodann reich belohnt, der träge dagegen schwer bestraft. Mit dieser Parabel trägt Jesus eine Lehre über sich und seine Jünger vor, und zwar in bezug auf sein Scheiden von dieser Erde und sein Wiederkommen zum Gerichte, in welchem die Jünger nur bestehen können, wenn sie sich als treu und arbeitsam erwiesen haben. Die Bezugnahme auf die Parusie wird außer Zweifel gestellt dadurch, daß sie zur eschatologischen Rede Jesu gehört, in welcher er seine Parusie ankündigt, sowie durch die vorausgehende Mahnung: „Seid wachsam; denn ihr wißt weder den Tag noch die Stunde“ (Mt 25, 13). Mit dieser Mahnung wird aber unsere Parabel auch formell durch die Partikel „denn“ (*γὰρ*) auf das engste verbunden; sie belehrt sonach, warum man sich auf die Parusie gut rüsten soll. Infolgedessen stellt der Mann, der in die Fremde reist und dann wieder zurückkehrt, Jesum dar, der von der Erde in den Himmel zieht, dann wieder vom Himmel auf die Erde kommt; die Abrechnung, die der Herr mit seinen Knechten hält, ist ein Bild für das Gericht, in das Jesus mit den Seinen bei der Parusie geht. Für uns kommt zumal der Zug in der Parabel in Betracht, daß der Herr der Knechte erst „nach langer Zeit“ zurückkehrt (*μετὰ δὲ πολὺν χρόνον*); nach dem soeben Gesagten kann Jesus damit nur erklären wollen, daß er selber erst „nach langer Zeit“ zum Gerichte wiederkommt.

Das Nämliche geht aus einer anderen Parabel hervor, welche mit der von den verschiedenen Talenten nahe verwandt, wenn auch nicht gerade identisch ist. Jesus erzählt nämlich nach Lk 19, 11 ff.: „Ein Edelgeborener reiste in ein fernes Land, um die Königsherrschaft für sich zu erhalten und dann zurückzukehren. Er rief aber zehn von seinen Dienern und gab ihnen zehn Minen und sprach zu ihnen: Handelt damit, bis ich wiederkomme. Und es geschah, als er zurückkehrte, ließ er diese Diener, denen er das Geld gegeben hatte, zu sich rufen, um zu erfahren, was ein

jeder erworben hatte.“ Hierauf folgt die Schilderung der Vergeltung, die sich nach dem Grade der aufgewendeten Arbeit richtete, indem z. B. derjenige, welcher mit der einen Mine zehn gewonnen hatte, über zehn Städte gesetzt wird, und derjenige, dem es gelungen war, fünf Minen zu erwerben, Gewalt über fünf Städte erhielt. Auch hier ist klar, was Jesus mit der Erzählung bezweckt: Der Edelgeborene, der auszieht, um eine Königsherrschaft zu erhalten und dann zurückzukehren, ist Jesus selbst, der in den Himmel auffahren will, um sich vom Vater die ihm zustehende Königsherrschaft über die Welt übertragen zu lassen und dann als Richter wiederzukommen, der allen nach Recht und Gerechtigkeit Lohn oder Strafe verschafft. Für uns ist insbesondere von großem Werte, daß der Edelgeborene nicht etwa bloß in die benachbarte Gegend zieht, sondern „in ein fernes Land“ (*εἰς χώραν μακράν*). Dieser Zug involviert die Vorstellung, das der Edelgeborene erst nach langer Zeit zurückkehrt; denn eine Reise in ein fernes Land beansprucht lange Zeit, zumal bei den einfachen Verkehrsverhältnissen des Altertums, die mit den unserigen keinen Vergleich bestehen können. Dann will aber auch Jesus von seiner eigenen Rückkehr zum Weltgericht mit jenem Ausdruck erklären, daß sie ebenfalls erst nach langer Zeit stattfinden werde. An dieser Deutung werden wir um so mehr festzuhalten haben, weil Jesus, wie der Evangelist eigens hervorhebt, die Parabel vortrug, als die Ansicht laut geworden, das Reich Gottes müsse in seiner Vollenendung „alsbald“ (*παροχρήμα*) sichtbar erscheinen (Lk 19, 11).

Einschlägig ist auch noch die Parabel von dem treuen und ungetreuen Verwalter. Dieselbe lautet nach Mt 24, 45 ff. also: „Wer ist denn wohl der treue und kluge Knecht, den der Herr über sein Gesinde gesetzt hat, um ihnen den Unterhalt zur rechten Zeit zu geben? Selig jener Knecht, den sein Herr, wenn er kommt, also handelnd findet. Wahrlich sage ich euch, er wird ihn über all seine Habe setzen. Wenn aber jener Knecht denkt: mein Herr verzieht, und anfängt seine Mitknechte zu schlagen, zu essen und zu trinken mit den Trunkenen, dann wird der Herr jenes Knechtes kommen, an einem Tage, da er es nicht erwartet, und zu einer Stunde, da er es nicht meint, und er wird ihn zerschneiden und ihm seinen Teil geben bei den Heuchlern. Dort wird Weinen und Zähneknirschen sein“ (vgl. Lk 12, 41 ff.). Klar ist die Parabel an sich, und auch die religiös-sittliche Wahrheit, welche durch sie veranschaulicht werden soll, tritt deutlich hervor.

Der Herr, der für die Zeit seiner Abwesenheit einen seiner Knechte über die übrigen Dienstboten als Verwalter und Haushalter aufstellt, aber dann unvermutet kommend denselben zur Rechenschaft zieht, ist niemand anderer als Jesus. Denn für die Zeit, während welcher er seine sichtbare Gegenwart den Menschen auf Erden entzieht, stellt er Gläubige über andere Gläubige auf, aber er wird wiederkommen am Ende der Welt, um den treuen „Verwaltern der göttlichen Geheimnisse“ einen großen Lohn zu sichern, die ungetreuen dagegen schwerer Bestrafung zuzuführen. Diese eschatologische Zweckbestimmung der Parabel ergibt sich auch aus der Wendung, daß der Herr kommt „an einem Tage, wo es der Haushalter nicht vermutet, und zu einer Stunde, da er es nicht meint“ (Mt 24, 50). Denn diese Wendung ist, wie wir öfter gesehen, eschatologisch; zudem steht die Parabel nach dem ersten Evangelisten in der Parusierede. Für uns kommt aber in erster Linie das Wort des Verwalters in Betracht: „Mein Herr verzieht;“ dieses Wort setzt voraus, daß der Herr wider Erwarten lange seine Wiederkunft verzögert; dann gilt aber auch von Jesus, daß er seine Parusie zum allgemeinen Gerichte ebenfalls wider Erwarten lange verzögert.

3. In vier Parabeln äußert sich Jesus also dahin, daß er erst spät zum allgemeinen Gerichte vom Himmel wiederkommen werde. Es muß ihm daher sehr ernst mit der Verzögerung seiner Parusie gewesen sein. Zu der wiederholten Aussprache über diese Verzögerung hatte er auch allen Grund, weil weite Kreise, wie wir bereits früher (S. 2ff. 62) gesehen haben, damals überzeugt waren, das Weltgericht stehe nahe bevor. Wenn nun Jesus die Anschauung hatte, er werde erst spät als Richter wiederkommen, wie konnte er dann doch zugleich denken und aussprechen, er werde innerhalb einer Generation oder überhaupt bald zum Gerichte wieder erscheinen? Das wäre ein solch großer Selbstwiderspruch, daß wir ihn unmöglich bei Jesus annehmen können. Die angeführten Parabelstellen sind denn auch der Kritik und ihrem Dogma, Jesus habe seine Wiederkunft für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt, äußerst unbequem. Dies verrät z. B. Jülicher, wenn er ¹⁾ schreibt: „Die Wendungen in zwei Gleichnissen bei Mt — 24, 48: mein Herr verzieht, und 25, 5: da aber der Bräutigam verzog — zeigen, daß man sich mit dem langen Ausbleiben der Parusie

¹⁾ Einleitung 242.

schon ernstlich auseinandersetzen muß.“ Demnach gesteht Jülicher offen ein, daß in den angegebenen Stellen von einem langen Ausbleiben der Parusie die Rede ist. Wenn Jülicher freilich weiterhin behauptet, solche Gedanken würden nicht von Jesus selbst stammen, so hat schon Fiebig¹⁾ erwidert: „Die ausgedrückten Gedanken erwecken keinen Verdacht der Unechtheit. Darum schwebt m. E. Jülicher's Vermutung, daß das im Hintergrunde liegende sog. reine Gleichnis nichts mit der Parusie und dem Weltgericht zu tun habe und die Jünger nur zu treuester Erfüllung ihrer Pflichten gegen Gott habe anspornen wollen, völlig in der Luft. Diese Art ‚Kritik‘ an dem überlieferten Stoff wäre nur dann berechtigt, wenn man im Munde Jesu jeden Hinweis auf Weltende und Parusie für unmöglich erklären müßte..., wenn man ihm mit Jülicher die Unnatur aufbürden will, daß er sich darauf capriciert habe, alle seine Gleichnisse nach demselben Schema bilden zu wollen.“ Und den Eliminationsversuch, den Jülicher hinsichtlich des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen vornimmt, weist Fiebig²⁾ ebenfalls also zurück: „Nach Jülicher soll nur ein Christ der zweiten Generation haben sagen können: der Bräutigam verzieht. Da ist aber doch zu fragen: wenn Jesus das plötzliche unerwartete Erscheinen des Messias hat schildern wollen, wie hätte er das wohl anders schildern können als dadurch, daß er angab, daß sich das Kommen des Bräutigams etwas verzögerte. Streicht man diesen Zug, so gerät das ganze Gleichnis aus den Fugen.“ Man wird Fiebig gerne zustimmen, aber doch hervorheben müssen, daß Jesus den Bräutigam nicht bloß „etwas“ verzögern, sondern schlechthin verzögern läßt. Darin allein kann der Gedanke schon an und für sich enthalten sein, daß es sich um eine lange Verzögerung handle. Namentlich kommt aber dieser Gedanke, wie wir betont haben, dadurch zum Ausdruck, daß alle Jungfrauen ohne Ausnahme in Schlaf versinken.

4. Wenn aber das Selbstbewußtsein Jesu, erst nach langer Abwesenheit persönlich zum Gerichte wieder auf die Erde zu kommen, so klar gewesen, und er es auch so deutlich aussprach, wie wir es hier annehmen, wie kam es, daß man im Urchristentum eine baldige Rückkehr Jesu teils erwartete, teils wenigstens für möglich hielt? Darauf ist die Antwort nicht zu schwer, sie lautet dahin: Für die späteren Geschlechter sind die in Betracht gezogenen

¹⁾ Die Gleichnisreden Jesu 160.

²⁾ Ebd. 204.

Äußerungen Jesu klar und bestimmt, nicht aber für die ersten Hörer. Er wollte ja, wie wir gesehen, die Zeit seiner Wiederkunft vollkommen in Dunkel lassen. Für uns, die wir so lange nach ihm leben, ist dieses Dunkel durch die tatsächliche Erfahrung soweit erhellt, daß wir aus vielen seiner Worte sehr gut zu erkennen vermögen, wie er keineswegs an eine baldige Parusie dachte; trotzdem ist auch unsere Zeit nicht imstande, aus ihnen genauere Schlüsse über das Wann der Parusie zu ziehen. In der nämlichen Lage sind wir auch vielen anderen Worten Jesu gegenüber. Ganz klar und unzweideutig kommen uns seine direkt gegebenen Weissagungen über seine Passion und Glorie vor; von den Aposteln wird uns aber berichtet: „Sie verstanden sie nicht und fürchteten sich, ihn zu fragen“ (Mk 9, 31). Als das Licht der Tatsachen auf sie fiel, da wurden nicht nur diese Weissagungen ihnen verständlich, sondern auch seine bloßen Andeutungen über sein Todesgeschick und seinen Triumph, wie seine bildliche Wendung vom Zerstören und Wiederaufbauen des Tempels; hierüber lesen wir ausdrücklich: „Jener aber sagte es vom Tempel seines Leibes. Als er nun von den Toten auferweckt war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Worte, das er gesprochen hatte“ (Jo 2, 22). Ähnlich wird jetzt das, was einst der greise Simeon über das Kind von Bethlehem im Tempel gesprochen, wohl verstanden; von Maria und Joseph aber heißt es: „Sein Vater und seine Mutter verwunderten sich über das, was über ihn geredet wurde“ (Lk 2, 33).

5. Ein anderer Einwand stützt sich darauf, daß in den Parabeln die nämlichen Personen es sind, welche von ihrem Herrn bei dessen Abreise Aufträge und Gaben empfangen, und welche vor dem zurückkehrenden Herrn Rechenschaft ablegen müssen. Durch diese Identität zwischen den zurückgelassenen und zur Rechenschaft gezogenen Personen soll Jesus andeuten, daß auch er die nämlichen Personen bei seiner Parusie antreffen werde, die er bei seinem Scheiden von der Erde verlasse, m. a. W., daß er innerhalb der nämlichen Generation als Richter der Welt wiederkomme. Eine derartige Auslegung beruht vor allem auf einem methodischen Fehler, vor dem immer aufs neue gewarnt wird, so wieder von Fonck, der sich hierüber also äußert: „Die einen Exegeten glaubten jeden Zug des Bildes auf eine höhere Wahrheit deuten zu müssen; die anderen meinten im Gegenteil, man solle sich einzig und allein mit der einen Hauptwahrheit der Parabel

begnügen, und verlachten jede Erklärung der Einzelheiten als der Absicht des Heilandes widersprechend“ ¹⁾). Demnach muß erst von Fall zu Fall geprüft werden, ob einem Einzelzug im Bilde auch in der Sache eine Wahrheit entspricht. Diese methodische Regel haben wir befolgt, als wir oben ²⁾ den Einzelzügen vom „Verziehen“ des Herrn usw. auch eine Beziehung auf Jesus gaben, indem wir namentlich darauf hinwiesen, daß die Parabeln durch den Wahn vieler Kreise der damaligen Juden veranlaßt wurden, das Weltgericht würde in Bälde eintreten. Aber hinsichtlich des besonderen Zuges in der Parabel von der Identität zwischen den zurückgelassenen und wieder angetroffenen Personen sprechen eher Gründe gegen die Beziehung auf die Parusie als für dieselbe. Wie hätte denn Jesus statt der Identität die Nichtidentität der betreffenden Personen in die Parabel aufnehmen können, etwa nach der Richtung, daß der Herr erst deren Nachkommen oder Nachfolger zur Rechenschaft gezogen habe? Durch eine solche Darstellung wäre das Verantwortlichkeitsgefühl weniger geweckt worden, und Jesus hätte seine bereits erörterte Absicht, die Menschen in völliger Unkenntnis zu lassen, insofern aufgegeben, als er dann verraten hätte, die Parusie erfolge innerhalb einer Generation nicht. Oder hätte Jesus sagen sollen, der Herr habe von den zurückgelassenen Dienern oder (bzw. und) deren Nachfolgern Rechenschaft verlangt? Wie sehr hätte durch eine solch abgezikelte Ausdrucksweise die Frische des Gleichnisses gelitten! Und wenn Jesus in der Parabel nicht bloß von jenen Dienern, sondern auch von deren Nachkommen gesprochen hätte, so wäre es für ihn auch notwendig geworden, nicht bloß den scheidenden Herrn zurückkommen zu lassen, sondern eventuell erst die Nachfolger desselben. Hierdurch wäre aber offenbar die ganze Parabel in Trümmer gegangen, weil sie dann kein Abbild für den Weggang Jesu von der Erde und sein Wiederkommen gewesen wäre.

All das spricht gegen die Forderung, der Zug von jener Identität im Bilde würde auch von der Sache gelten, d. h. von der Parusie Jesu. Sollte man aber dennoch auf derselben bestehen, so würde ihr genügend entsprochen, auch wenn man eine späte Parusie annimmt. Wenn Jesus nämlich sich auch bewußt ist, erst nach manchen Generationen wieder zu erscheinen, so konnte er doch von einer Identität zwischen den Gläubigen seiner Zeit,

¹⁾ Die Parabeln des Herrn 36.

²⁾ S. 58 ff.

die er beim Hingang zum Vater verließ, und jenen sprechen, die er bei der Parusie auf Erden antreffen werde. Freilich würde es sich dabei nicht mehr um die eigentliche, physische Identität der Personen handeln, sondern um eine geistige oder juridische Identität. Sie bilden ja seine Herde (Lk 12, 32; Jo 10, 14), sein Reich (Mt 16, 28; Lk 22, 29), seine Kirche (Mt 16, 18); von ihm fließen ihnen alle Gnaden zu (Mt 11, 27; Jo 15, 1). Die Nachfolger der Apostel sind ihm identisch mit den ersten Aposteln, wie sein Wort zeigt: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28, 20), das er in Verbindung mit seinem universellen Missionsbefehle sprach; gerade dieser beweist nach unseren Darlegungen, daß für ihn der Tod der Apostel und das Ende der Welt nicht zusammenfielen. Nach seiner Anschauung ist er aber dann auch bei den Aposteln, wenn er nach deren Tode bei ihren Nachfolgern ist, wie für ihn auch Petrus in anderen fortlebt, da er einerseits den Tod des Simon Petrus voraussah (Jo 21, 18f.), anderseits ihn zum Fundament seiner Kirche machte (Mt 16, 18; Jo 21, 15—17), der er, wie gezeigt, schon wegen seines Universalismus, einen Fortbestand über den Tod des Simon Petrus hinaus zuschrieb. Auf Grund dieser juridischen Identität hat man von Anfang an Nachfolger der Apostel eingesetzt mit dem Bewußtsein, daß sie im Besitze jener Vollmachten sind, welche Jesus den Zwölfen gegeben. Als selbstverständlich betrachtete man von jeher, daß die Verheißungen und Vorschriften, welche Jesus den ersten Gläubigen gegeben, wesentlich auch für die späteren Christen Geltung haben. In bezug auf Verhaltensmaßregeln, welche er im Hinblick auf die Unbestimmbarkeit seiner Parusie empfahl, erklärt er den Aposteln insbesondere: „Was ich euch sage, sage ich allen“ (Mk 13, 37).

Sonach vermögen die erörterten Einwände unsere Ausführungen nicht zu entkräften, nach welchen sich Jesus wiederholt dahin geäußert hat, er werde erst spät zum allgemeinen Gerichte wiederkommen. Wenn er aber diese Überzeugung hatte, wie hätte er mit derselben die gerade entgegengesetzte Meinung verbinden können, seine Wiederkunft würde bald erfolgen? Bei der Harmonie des Geistes Jesu, auf die wir bereits hinweisen konnten, ist ein solcher Selbstwiderspruch ausgeschlossen.

Fassen wir das Resultat unseres ersten allgemeinen Teiles zusammen, so können wir feststellen: Der Gedanke vom nahen Weltuntergang und Weltgericht paßt nicht zu der Moral Jesu,

welche sich als frei von absolut eschatologischen Momenten erweist; er paßt auch nicht zu dem Universalismus Jesu, der sich mit so hohen Heilsplänen für die ganze Menschheit trug, daß zu ihrer Realisierung ein längerer Zeitraum unbedingt erforderlich war. Eine Verkündigung Jesu, die Welt werde innerhalb einer Generation oder in Bälde zugrunde gehen, läßt sich auch nicht mit seiner Aussage vereinigen, nicht einmal er selbst wisse etwas über die Zeit des Weltgerichtes, ebensowenig mit seiner Absicht, die Menschen in völliger Unkenntnis über jene Zeit zu lassen, am wenigsten mit seinem Bewußtsein, erst spät zum Weltgericht zu kommen. Der Gedanke vom nahen Weltuntergang erweist sich somit als ein förmlicher Fremdkörper im Ideenkreise Jesu.

Wenn sich aber trotzdem Worte finden, welche auf den ersten Blick den Anschein erwecken, als ob Jesus von einer Nähe der großen Katastrophe spräche, so erhebt sich für den Exegeten die ernste Pflicht, genau zu prüfen, ob dieser Gedanke wirklich in den betreffenden Worten enthalten sei, oder ob nicht ein anderer Gedanke in ihnen zum Ausdruck gelangt.

B. Spezieller Teil.

Einzelne Worte Jesu, welche dessen eschatologischen Irrtum beweisen sollen.

Erster Abschnitt.

Worte Jesu innerhalb der Parusierede.

I. „Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden usw.“ Mt 24, 29.

§ 1.

Verbindung von Mt 24, 29 mit V. 21 und Beziehung von V. 21 auf das Weltgericht.

1. In der sogen. Parusierede erklärt Jesus nach Mt 24, 29f. also: „Sogleich nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden, und der Mond wird seinen Schein nicht geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte der Himmel werden erschüttert werden (V. 29) . . . Und sie werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit“ (V. 30). Durchgängig legt die liberal-modernistische Exegese die angeführten Worte in dem Sinne aus, Jesus habe mit der Wendung „Trübsal jener Tage“ die große Trübsal im Auge, welche über Jerusalem im Jahre 70 nach Christus hereinbrach. Da er aber ferner versichere, „sogleich“ nach jener Trübsal würde der Zusammenbruch der siderischen Welt und seine eigene Wiederkunft zum allgemeinen Gerichte erfolgen, so habe er die beiden Gerichte über Jerusalem und über die Welt zeitlich auf das engste miteinander verbunden; in Wirklichkeit traf aber nur das erste über Jerusalem im Jahre 70 ein, das zweite über die Welt läßt jedoch bis auf den heutigen Tag auf sich warten. Als Folgerung ergibt sich daraus die Meinung, Jesus habe sich geirrt. Es kommt also alles auf die Verbindung

von Zeit- und Endgericht an, welche Jesus mit den angeführten Worten ganz klar vorgenommen haben soll. Selbst der mehr rechts stehende Exeget B. Weiß urteilt hierüber¹⁾: „Sonach kann keine exegetische Kunst die Tatsache entfernen, daß hier die in der atl Weissagung das Kommen des Tages Jehovas begleitenden Himmelszeichen und damit die Parusie unmittelbar auf die Katastrophe von Judäa folgend gedacht wird.“ Um so notwendiger ist eine umsichtige Untersuchung.

2. Im Interesse der Übersicht und Klarheit bieten wir den betreffenden Abschnitt der Rede vollständig, wobei wir die entscheidenden Worte Jesu, um die sich die Kontroverse in erster Linie dreht, auch äußerlich hervorheben. Jesus erklärt in seiner Parusierede, näher in dem Teil derselben, welcher gewöhnlich als der zweite bezeichnet wird, nach Mt 24 also:

„Wenn ihr nun ‚den Greuel der Verwüstung‘ sehet, der durch den Propheten Daniel ausgesprochen worden, stehend am heiligen Ort — der Leser merke es — (V. 15), dann sollen die in Judäa auf die Berge fliehen (16); und wer auf dem Dache ist, steige nicht herab, die Sachen aus seinem Hause zu holen (17); und wer auf dem Felde ist, wende sich nicht zurück, um seinen Mantel zu ergreifen (18). Wehe aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen! (19). Betet aber, daß euere Flucht nicht im Winter oder am Sabbat geschehe (20), denn dann wird eine große Trübsal sein, wie sie nicht war von Anbeginn der Welt bis jetzt, noch je sein wird (V. 21). Und wenn jene Tage nicht abgekürzt würden, so würde kein Mensch gerettet werden; aber der Auserwählten wegen werden jene Tage abgekürzt werden (V. 22). Wenn dann jemand euch sagt: Siehe, hier ist Christus oder dort, so glaubet es nicht (23); denn es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder wirken, so daß sie selbst die Auserwählten, wenn es möglich wäre, verführen würden (24). Siehe, ich habe es euch vorher gesagt (25). Wenn sie euch sagen: Siehe, er ist in der Wüste, — so gehet nicht hinaus! Siehe er ist in den Kammern, — so glaubet es nicht! (26). Denn wie der Blitz vom Osten ausgeht und bis zum Westen leuchtet, so wird die Ankunft des Menschensohnes sein (27). Wo immer das Aas ist,

¹⁾ Matthäus-Ev 417.

dort sammeln sich die Adler (28). Allsogleich nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden und der Mond seinen Schein nicht geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden (29). Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und alle Völker der Erde wehklagen, und sie werden den Menschensohn kommen sehen mit großer Macht und Herrlichkeit“ (30).

3. Aus dem angeführten Texte erhellt, daß die Behauptung, Jesus habe das Endgericht sofort auf das Zeitgericht folgen lassen und sich hiermit eines Irrtums schuldig gemacht, nur unter folgenden zwei Voraussetzungen aufrecht erhalten werden kann: 1. Die beiden äußerlich hervorgehobenen Verse gehören zusammen, also V. 29 bezieht sich auf V. 21 zurück; und 2. letzterer V. 21 handelt nicht vom Endgericht, sondern vom Zeitgericht über Jerusalem im Jahre 70 n. Chr., und zwar vom Zeitgericht allein. Sind aber beide Voraussetzungen wirklich so sicher gegeben, wie von den Vertretern der angeführten Meinung behauptet wird?

Eine nicht geringe Anzahl von Exegeten, meist Protestanten, als deren gegenwärtigen Führer in dieser Beziehung wir Zahn ansprechen dürfen, bezieht V. 21, wie überhaupt den ganzen Abschnitt von 24, 15—28, auf das Endgericht. Jedoch können wir uns dieser Exegetengruppe nicht anschließen, schon wegen ihrer damit zusammenhängenden Deutung des viel erörterten Terminus in Mt 24, 15: „τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως = Greuel der Verwüstung,“ welchen sie als Bezeichnung des Antichristen fassen will. Gewiß besteht eine Ähnlichkeit zwischen beiden Begriffen: Vom „Greuel der Verwüstung“ heißt es nämlich, daß er „stehen werde am hl. Orte“ (Mt 24, 15); desgleichen wird vom Antichristen voraus gesagt: „Er wird sich in den Tempel Gottes setzen und sich zur Schau stellen, als wäre er Gott“ (2 Thess 2, 4). Die Verschiedenheit überwiegt aber bedeutend: vom „Greuel der Verwüstung“ — oder selbst wenn wir, freilich etwas textwidrig, mit den Gegnern übersetzen „vom Greuelmenschen“ — werden Wunder bei Matthäus nicht berichtet, die erst in V. 23 f. von den falschen Christi und falschen Propheten ausgesagt werden, während vom Antichristen als Charakteristikum hervorgehoben wird: „Seine Ankunft erweist sich kraft der Wirksamkeit des Satans in jeglicher Tat und in trügerischen Zeichen und Wundern“ (2 Thess 2, 9). Ferner droht, wenn der Antichrist erscheint, nach 2 Thess 2 große Gefahr

der Christenheit überhaupt, dagegen, wenn „der Greuel der Verwüstung“ eintritt, lediglich den Christen in Judäa in Verein mit allen Bewohnern der genannten Landschaft nach Mt 24, 17: „die in Judäa sind, sollen in die Berge fliehen.“ Endlich bezieht sich die Gefahr von seiten „des Greuels der Verwüstung“ nur auf Leib und Leben, so daß man sich ihr nach Mt 23, 17—20 durch möglichst schleunige Flucht entziehen kann und soll; durch den Antichrist hingegen wird das Seelenheil gefährdet, und gegen ihn sind Liebe zur Wahrheit und Gerechtigkeit die richtigen Schutzmittel (2 Thess 2, 10—12).

Ja, der eben berührte Gedanke von der Flucht verbietet an und für sich schon die Beziehung auf das Endgericht. Wir brauchen nur die Stelle etwas ins Auge zu fassen: „Wer auf dem Dache ist, steige nicht herab, die Sachen aus seinem Hause zu holen; und wer auf dem Felde ist, kehre nicht um, seinen Rock aufzuheben“ (Mt 24, 17 bezw. Mk 13, 15). Hierzu schreibt Haupt mit Recht: „Da Jesus seine Parusie mit einem Zusammenkrachen der ganzen irdischen Welt verbunden denkt (Mk 13, 24), so würde ein Versuch, seine Habe aus dem Hause zu holen, ohne Sinn sein. Ferner ist (in Mt 24, 23; Lk 17, 24) gesagt, daß die Parusie für alle Menschen offenkundig sein werde, wie paßt dazu der Gedanke, man könne sich durch die Flucht retten? Wohl begreift sich angesichts der Parusie der Wunsch, sich zu verbergen (Lk 23, 30)¹⁾, aber vor dem überall gegenwärtig gedachten Messias zu fliehen und noch dazu mit seiner Habe, ist ein völlig abstruser Gedanke. Vielmehr paßt eine solche Flucht nur zu der Vorstellung vor einem feindlichen Heer, dem man entfliehen will und zwar mit dem Nötigsten“²⁾.

Aber wird unsere vorgeführte Argumentation, die Mahnung zur Flucht passe nicht auf die Parusie, sondern nur auf das Zeitgericht, nicht dadurch hinfällig gemacht, daß wir auch bei Lk 17, 31 lesen: „Wer auf dem Dache ist und sein Gerät im Hause hat, der steige nicht herab, es zu holen, und desgleichen wer auf dem Felde ist, kehre nicht um nach dem, was hinter ihm ist,“ und daß hier die Mahnung zur Flucht zweifellos auf die Zeit der Parusie sich bezieht, wie der Text dartut (Lk 17, 24. 26. 30)? Diesem Einwand könnten wir die Spitze durch den Hinweis darauf abbrechen, daß nicht wenige Exegeten wie B. Weiß, H. J. Holtz-

¹⁾ Richtiger wohl Offb 6, 16. ²⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 17f.

mann, behaupten, Lukas habe diesen Vers aus dem ursprünglichen Zusammenhang genommen und allegorisiert. Die richtige Lösung liegt jedoch in der Annahme, wie sie Bisping, Pölzl-Innitzer, Mader u. a. vertreten, Jesus habe diese Worte zweimal gesprochen: einmal in dem Zusammenhang, in welchem sie Matthäus und Markus berichten und in welchem eine Flucht im eigentlichen Sinne empfohlen wird; dann außerdem in dem Zusammenhang, in welchem Lukas referiert und in welchem eine Flucht in uneigentlichem Sinne angeraten wird, d. h. ein rasches, vollständiges Aufgeben aller Anhänglichkeit an Irdisches. Die Richtigkeit dieser Annahme beweist der Kontext. Daß es sich nämlich Mt 24, 17 (und Mk 13, 15) um eine eigentliche Flucht handelt, geht daraus hervor, daß Jesus bei dieser Gelegenheit auch mahnt: „Die in Judäa sind, mögen auf die Berge fliehen (Mt 24, 16)“; ebenso: „Wehe den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen (V. 19)! Betet, daß euere Flucht nicht im Winter geschehe noch an einem Sabbath!“ (V. 20). Bei Lk 17, 31 ist aber eine geistige Flucht, also der Verzicht auf die irdischen Güter gemeint; denn alsbald ist auch die Rede von dem Verzicht auf das irdische Leben, indem Jesus mahnt: „Wer trachtet, sein Leben zu erhalten, der wird es verlieren usw.“ (Lk 17, 33). Demnach kommt „die Rückkehr vom Dache ins Haus um seine Habe zu retten, nicht als Mittel zur Wahrung des irdischen Lebens in Betracht, sondern wie bei Lots Weib als Zeichen eines Haftens an den irdischen Gütern, welches für das Heil verhängnisvoll werden muß“¹⁾.

Somit beweist die Mahnung zur wirklichen Flucht Mt 24, 17 tatsächlich, daß der Abschnitt Mt 24, 15 ff. das Zeitgericht, nicht aber das Endgericht im Auge hat.

Ohne Einschränkung stimmen wir dagegen Zahn bei, wenn er als Grundbegriff von *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* angibt „die Entweiheung einer Kultusstätte, welche zur Folge hat, daß die dazu gehörigen Anbeter sie unbesucht lassen“²⁾. Diese Entweiheung finden wir dann aber mit vielen anderen Exegeten zwar nicht in der schrecklichen Zerstörung Jerusalems, auch nicht in der drohenden Umzingelung der hl. Stadt durch die römischen Truppen, sondern in der bereits vorher stattgefundenen Profanation des Tempels durch Bürgerkrieg, über welche Flavius Josephus berichtet³⁾.

¹⁾ Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 134.

²⁾ Ev des Matthäus 658.

³⁾ Bell. iud. IV, 5, 1 ff.

Darnach floß nämlich noch vor der Belagerung viel Blut, außerhalb des Tempels wie selbst mitten im Tempel.

3. Die Beziehung des Abschnittes Mt 24, 15 ff. auf das Endgericht müssen wir noch aus einem anderen Grunde ablehnen, der sich für uns aus der Vergleichung des Matthäus-Textes mit dem des Lukas ergibt. Aus jener Beziehung auf das Endgericht folgt mit Notwendigkeit, daß Mt und Mk von Lk wesentlich abweichen, insofern alsdann die ersten beiden Evangelisten vom Endgericht handeln, der dritte dagegen vom Zeitgericht; denn letzteres steht außer aller Diskussion, weil Lukas ganz klar von dem traurigen Schicksal Jerusalems, von der Umzingelung der Stadt bis zu ihrer Eroberung spricht. Zur Rechtfertigung dieser Abweichung unter den Synoptikern wird z. B. von Zahn namentlich darauf hingewiesen, daß Mt und Mk von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* reden, Lk 21, 20 aber von der Umzingelung der hl. Stadt (*κυκλουνμένην ὑπὸ στρατοπέδων*), welche deren Verödung (*ἡ ἐρήμωσις*) zur Folge haben werde, und daß er im Unterschiede von Mt und Mk schreibe: „Sie (= die Bewohner Jerusalems) werden fallen durch die Schärfe des Schwertes, und sie werden in Gefangenschaft unter alle Völker abgeführt werden, und Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden“ (21, 24). Diese zwei Differenzen lassen sich jedoch leicht erklären, ohne daß man ihretwegen annehmen muß, Lk behandle ein anderes Thema als Mt-Mk. Die erste begreift sich schon durch die Rücksicht auf den nächsten Adressaten des Buches, auf Theophilus. Für diesen Mann, der im Heidentum geboren, ein Römer und wahrscheinlich noch bloßer Katechumen gewesen, und dem das dritte Evangelium gewidmet wurde, war einerseits die dem A T entlehnte Wendung „Greuel der Verwüstung“ schwer verständlich, andererseits die Weissagung Jesu von der Umzingelung der Stadt durch römische Heereshaufen von größtem Interesse; daher liegt es sehr nahe, wenn Lukas erstere wegließ und dafür die andere Prophetie brachte. Für uns mag es vielleicht auch etwas überraschend sein, wenn Mt und Mk von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* sprechen, Lk aber in einem anderen Sinne von einer *ἐρήμωσις* der Stadt, jedoch nicht für den ersten Leser des Lukas, der nur das dritte Evangelium empfing. Übrigens können wir auch Belser zustimmen, wenn er hierüber schreibt: „Wenngleich der dritte Evangelist mit seinem ἡγγικε ἡ ἐρήμωσις an Matthäus bzw. an die Danielsche Weissagung anklingt und augenscheinlich durch den Blick darauf zu der Wahl

dieses Wortes bestimmt worden ist, so darf doch der Inhalt von Lk 20, 21 nicht einfach mit Mt 24, 15 zusammengestellt bzw. identifiziert werden¹⁾. Ebenso vollständig läßt sich die zweite Differenz begreifen, d. h. die lukanischen Details über das Ende der jüdischen Nation, auf die wir später nochmals zurückkommen müssen. Hier genüge die Bemerkung, daß sie geeignet waren, die gespannteste Aufmerksamkeit des Theophilus zu wecken, sowie daß Lukas auch sonst wiederholt ein Plus gegenüber Mt und Mk bringt und zwar gerade in der eschatologischen Rede; wir erwähnen nur die Mitteilungen in V. 24b, 25b, 26a, weil diese auf das Endgericht gehen, also unmöglich vaticinia post eventum sein können. Erweisen sich demnach die angerufenen Unterschiede zwischen Mt-Mk und Lk als nebensächlicher Natur, so daß sie keineswegs die tiefgehende Annahme rechtfertigen, Mt-Mk hätten das Endgericht, Lk aber das Zeitgericht im Auge, so lassen sich auf der anderen Seite so vielfache Übereinstimmungen aufzeigen, daß man gezwungen ist, ein und dasselbe Thema bei allen drei Synoptikern anzunehmen. Vor allem stehen die betreffenden Abschnitte am gleichen Platz innerhalb der großen Parusierede bei sämtlichen drei Berichterstattern, nämlich nach dem ersten Redeabschnitt, d. i. Mt 24, 15—22; Mk 13, 14—20; Lk 21, 20—24. Dazu kommt eine große Übereinstimmung in bezug auf Ausdruck und Wortlaut, die von selbst in die Augen springt, wenn man die Texte nur einigermaßen vergleicht; zu diesem Zwecke lassen wir eine kurze Gegenüberstellung des Mt- und Lk-Textes folgen.

Mt 24.

Es mögen die in Judäa in die Berge fliehen (16). Wer auf dem Dache ist, steige nicht herab, die Sachen aus seinem Hause zu holen (17). Und, wer auf dem Felde ist, wende sich nicht um, um seinen Mantel aufzuheben (18). Wehe aber den Schwängern und den Säugenden in jenen Tagen (V. 19) . . . denn dann wird eine große Drangsal sein, wie keine war von Anfang der Welt bis jetzt, noch je sein wird (21).

Lk 21.

Alsdann mögen die in Judäa in die Berge fliehen, und die drinnen sind, mögen hinausgehen, und die auf dem Lande sind, nicht hineingehen (in die hl. Stadt) (V. 21). . . .

Wehe den Schwängern und den Säugenden in jenen Tagen; denn es wird eine große Not sein auf dem Lande und Zorngericht über diesem Volk (23).

4. Die vorgeführten Übereinstimmungen rufen die stärksten Bedenken gegen die Hypothese an und für sich hervor, Lukas

¹⁾ Geschichte des Leidens usw. 109.

behandle ein anderes Thema als Matthäus und Markus; ebenso bedenklich erscheinen die Hilfshypothesen, welche aufgestellt werden. Auf die Frage nämlich, warum Lukas das von den ersten Evangelisten geschilderte Endgericht in eine Beschreibung des Zeitgerichtes umänderte, antwortet Zahn: Lukas schrieb um 75 n. Chr., also nach der Zerstörung Jerusalems, und „die Umgestaltung ist eine Folge der Ereignisse um 70; ob Lukas selbst diese Umgestaltung vorgenommen, oder ob sich darin die Eindrücke der Christen widerspiegeln, welche die Ereignisse miterlebt haben, wage ich nicht zu entscheiden“¹⁾. Für wahrscheinlicher hält es Zahn, daß die Umgestaltung von den christlichen Propheten herühre, welche nach Eusebius um 70 n. Chr. auftraten²⁾. Aber warum sollte Lukas sich mit dem umgestalteten Bericht zufrieden geben, während ihm doch die primäre Form und Quelle leicht erkenntlich und zugänglich war, ja er sie bei seinen Vorgängern in der evangelischen Darstellung, nach Zahn wenigstens bei Markus las? Wie wäre ein derartiges Vorgehen vereinbar mit seiner Versicherung im Prolog „allem sorgfältig (*ἀκριβῶς*) nachgeforscht zu haben“ (1, 3)? Gegen die Unterstellung von einer Umänderung der Weissagung Jesu, mag sie von Lukas oder von den christlichen Propheten angenommen werden, spricht immerhin auch eine Bemerkung von Blaß: „Diese Frechheit, seinem Herrn und Gott etwas anzudichten, was er nie gesagt, traue ich meinerseits weder dem Lukas noch einem anderen dieser Leute zu. Man vergleiche nicht etwa die Sokratiker wie Plato, die dem Sokrates vieles angedichtet haben. Von ihrem Evangelium war Sokrates nicht der Inhalt, sondern nur erster Verkündiger. Das macht einen ungeheueren Unterschied“³⁾. Und wozu das Neue, das man über die Zerstörung Jerusalems überliefern wollte, in eine Weissagung ganz anderer Art einfügen, nämlich in die vom Endgericht, statt in eine solche der gleichen Art, d. i. in eine Weissagung, welche schon ursprünglich vom Zeitgericht handelte? Eine solche Ungereintheit kann man um so weniger annehmen, da Lukas viele Weissagungen über den Untergang der jüdischen Nation bietet, und darunter solche, welche ausführlicher sind als die entsprechenden Abschnitte bei den übrigen Evangelisten (vgl. Lk 19, 11—27; 11, 41—44; 23, 27—31). Nicht besser ist die zweite

¹⁾ Einleitung II 436.

²⁾ Ebd. und Ev des Matthäus 653.

³⁾ Entstehung und Charakter unserer Evangelien 23.

Hilfshypothese Zahns, nämlich seine Voraussetzung, das dritte Evangelium wäre nach dem Jahre 70 verfaßt. Demgegenüber hält die traditionelle Exegese an der Abfassung des Lk-Ev vor 70, näher 62—63 fest. Die Gründe hierfür sind so schwerwiegend, daß nunmehr auch Harnack dieser Datierung zustimmt¹⁾.

Demnach bleiben wir dabei, daß die Verse Mt 24, 15 ff. (ebenso Mk 13, 14 ff.) vom Zeitgerichte handeln. Diese Auffassung fußt, wie wir dargelegt haben, schon auf dem Texte des Mt (und Mk); sollte aber noch irgendein Zweifel bestehen, so wird er vollständig gehoben durch eine Vergleichung mit dem lukanischen Texte 21, 20 ff., der unstreitig das Zeitgericht ins Auge faßt und als Parallele zu Mt 24, 15 ff. (und Mk 13, 14 ff.) anzusprechen ist. Vom apologetischen Standpunkte allerdings könnte man die Auslegung des Abschnittes Mt 24, 15—21 auf das Weltende begrüßen; denn wenn in demselben wirklich bereits das Weltende geschildert wird, so kann Jesus, ohne im geringsten zu irren, in V. 24, 29 erklären: „Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden usw.“ Der V. 29 wäre alsdann nur die Fortsetzung der schon in V. 15 beginnenden Schilderung der Weltkatastrophe, und mit dem Ausdruck „Trübsal jener Tage“ wäre die Trübsal der letzten Tage gemeint, auf die insbesondere V. 21 hinwies. Also würde Jesus mit V. 29 dem Sinne nach lediglich sagen: „Sogleich nach der Trübsal der letzten Tage wird die Sonne verfinstert werden, und der Menschensohn zum Gerichte niedersteigen“. Von einem Irrtum Jesu könnte alsdann selbstverständlich keine Rede sein.

§ 2.

Verbindung von Mt 24, 29 mit V. 21 und Beziehung von V. 21 auf das Weltgericht und zugleich auf das Gericht über Jerusalem.

1. Bei Zurückbeziehung von V. 29 auf V. 21 wenden jeden Verdacht eines Irrtums von Jesus auch jene Exegeten ab, welche zwar den Abschnitt Mt 24, 15—20 mit uns auf das Gericht über Jerusalem beziehen, V. 21 jedoch auf letzteres Gericht und zugleich auf das Endgericht, oder welche V. 21 wenigstens als Übergang von der Schilderung des Zeitgerichtes zu der des Endgerichtes betrachten. Auch von diesem Standpunkte aus, den z. B. Belser, Mader vertreten, erscheint V. 29 noch als Fortsetzung der näm-

¹⁾ Beiträge zur Einleitung in das NT IV 81 ff.

lichen bereits in V. 21 einsetzenden Beschreibung, d. h. der des Weltendes. Auch in diesem Falle würde Jesus, wie oben angeführt, bloß erklären: „In den letzten Tagen wird eine große Trübsal sein, wie sie noch nicht auf Erden war; sogleich nach dieser Trübsal wird die Sonne sich verfinstern, und der Menschensohn als Richter der Menschheit sichtbar werden“. Naturgemäß wäre dann auch jeder Irrtum Jesu ausgeschlossen. Doch können wir uns auch diese Auffassung nicht aneignen, beziehen vielmehr V. 21 und V. 22 ausschließlich auf das Zeitgericht über das jüdische Volk.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals wegen ihrer Wichtigkeit die genannten Verse! Sie lauten: „Denn dann wird eine große Trübsal sein, wie sie nicht war von Anbeginn der Welt bis jetzt, noch je sein wird (V. 21). Und wenn jene Tage nicht abgekürzt würden, so würde kein Mensch gerettet werden: aber der Ausgewählten wegen werden jene Tage abgekürzt werden“ (V. 22). Der Ausdruck in V. 21 von einer Trübsal, „wie sie noch nicht war und nicht mehr sein wird“, hat schon viele Ausleger verleitet, denselben absolut zu nehmen und deshalb auf das Endgericht zu beziehen, weil dieses die allergrößte Trübsal im strengen Sinne des Wortes sein wird; auch kommen ähnliche Wendungen an Stellen vor, bei denen die Beziehung auf das letzte Gericht nicht zweifelhaft sein kann, wie Dn 12, 1; Offb 16, 18; Ass. Mosi 8, 1. Aber ebenso zweifellos werden derartige Ausdrücke als bloße Superlative im Sinne von „sehr groß“ genommen, wie 1 Kg 3, 12 von der Weisheit Salomons: „Ich gebe dir ein weises und verständiges Herz so zwar, daß dir gleich niemand war vor dir, noch jemand nach dir sein wird“; ebenso Ez 16, 16 von dem Götzendienste der Juden: „Du buhltest (= verehrtest Götzen), wie es nie geschehen ist noch sein wird“. Zudem bemerkt Knabenbauer zu Joel 2, 2¹⁾ ganz richtig, daß partikulare Gerichte nicht selten in den Farben und Ausdrücken beschrieben werden, die anderwärts zur Beschreibung des Universalgerichtes verwendet werden. So sollen nach Offb 6, 16 die Menschen am letzten Gerichte zu den Bergen und Felsen sprechen: „Fallet über uns und bedeckt uns“; das nämliche werden aber nach Jesu Weissagung (Lk 23, 30) die Einwohner von Jerusalem tun, wenn Gottes Gericht über ihre Stadt hereinbricht. Daher sind wir schon auf Grund des Textes berechtigt, V. 21 auf das grenzenlose Unglück zu beziehen, das

¹⁾ Commentarius in prophetas minores (Cursus scripturae sacrae) I (Paris 1886) 212 f.

Jerusalem im Jahre 70 heimsuchte, und von dem Josephus Flavius urteilt, es habe selbst das von Karthago und Korinth übertroffen, indem er schreibt: „Von allen Völkern, welche den Römern unterworfen wurden, ward keines in so großes Unglück gestürzt wie das jüdische Volk . . . So viel als Jerusalem hat keine andere Stadt gelitten“¹⁾. Aber namentlich die Verbindung von V. 21 mit V. 20 und überhaupt mit dem Vorausgehenden spricht für unsere Auffassung. Die Verbindungspartikel ist γάρ; V. 21 gibt also den Grund für das Vorausgehende an, nämlich: schleunig soll man fliehen; „denn dann wird eine Trübsal sein, wie sie noch nicht war usw.“ In Rücksicht darauf argumentieren wir: Der begründende Satz in V. 21 bezieht sich auf die nämliche Zeit wie der zu begründende in V. 20; nun hat letzterer, was auch Belser, Mader u. a. zugeben, ausschließlich das Gericht über Jerusalem im Auge, darum auch ersterer, d. h. V. 21. Die untrennbare Zusammengehörigkeit von V. 21 mit dem Vorausgehenden auch in zeitlicher Hinsicht tritt noch deutlicher hervor, wenn wir, ohne den Sinn zu ändern, die Subordination statt der Koordination wählen. Wir erhalten dann folgenden Satz: Die schleunigste Flucht ist notwendig, weil namenloses Unglück naht. Im Nebensatz kann nur die nämliche Katastrophe in Betracht kommen, wie im Hauptsatz, also die über Jerusalem. Bestärkt werden wir in unserer Auslegung schließlich durch die Parallelstelle bei Lk 21, 23: „Denn große Not wird sein über (diesem) Lande und Zorngericht über diesem Volke“. Zweierlei scheint uns gesichert zu sein: 1. der parallele Charakter von Lk 21, 23 mit Mt 24, 21 und Mk 13, 19, da alle drei Evangelisten unmittelbar vorher mit fast denselben Worten von der schleunigen Flucht der Christen in Judäa auf die Berge, sowie von der besonderen Plage der Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen handeln; 2. die ausschließliche Bezugnahme des Lukas auf das Zeitgericht über die Juden, wie es sich ergibt aus seiner Wendung 21, 21: οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, und aus der zweimaligen Erwähnung der Stadt Jerusalem in 21, 20 und 21, 24. Diese ausschließliche Bezugnahme wird speziell für 21, 23 erhärtet durch den Text: ὁρῇ τῷ λαῷ τούτῳ, welch letzteres Pronomen auch zu ἐπὶ τῆς γῆς zu ergänzen sein wird, sowie durch den engen Anschluß von 21, 23 an das Vorausgehende durch γάρ, so daß, bemerkenswert genug, die in Betracht kommenden Verse bei allen drei Evangelisten die nämliche Verbindungspartikel

¹⁾ Bellum iudaicum, Prooem. 4.

haben. Daraus ergibt sich für uns der Schluß: Wie Lk 21, 23 bezieht sich auch Mt 24, 21 (desgleichen Mk 13, 19) ausschließlich auf das Zeitgericht, wobei noch aufmerksam gemacht werden könnte, wie Lukas *θλίψις* mit *ἀνάγκη* und *δολογία*, sowie *οἱ αὐτοὶ γέγονεν* κτλ. mit *μεγάλη* wiedergibt.

2. Der folgende Vers Mt 24, 22 steht mit V. 21 in engster Verbindung, auf welchen er schon äußerlich — „und wenn jene Tage nicht abgekürzt würden usw.“ — noch mehr inhaltlich hinweist, indem er sich als Fortsetzung oder Illustration von V. 21 darstellt in dem Sinne: so groß wird das Elend sein, daß allen der Untergang droht. Daher ist es nur konsequent, wenn ihn Zahn, Mader, Belser auf das Endgericht bzw. auf End- und Zeitgericht zugleich beziehen. Ebenso ist es mit der Auffassung, die wir über V. 21 vorgetragen haben, fast von selbst gegeben, daß wir V. 22 ausschließlich auf das Zeitgericht beziehen. Und die Geschichte bezeugt, wie die Weissagung Jesu in V. 22 in Erfüllung ging. Nach Josephus Flavius wüteten Hunger, Revolution, Raub, Krankheit, Krieg in und um Jerusalem so furchtbar, daß bei längerer Dauer alle in der Stadt Eingeschlossenen aufgerieben worden wären. Doch plötzlich wurde dem Morden und Hinsiechen durch den ganz unerwartet raschen Sieg der Römer ein Ende gemacht; denn wie spielend gewannen sie die gewaltigen Mauern, gegen welche „keine Belagerungsmaschine etwas ausgerichtet hätte, durch die Gunst des Glückes;“ freudig „stimmten sie mit Händeklatschen den Siegesgesang an, da das Ende des Krieges viel leichter geworden, als der Anfang erhoffen ließ. Es kam ihnen selbst unglaublich vor, daß sie ohne Schwertstreich die letzte Mauer ersteigen konnten“ ¹⁾. Nach dem nämlichen Autor rief auch Titus beim Einzug in die eroberte Stadt: „Wahrhaftig, wir haben mit Hilfe Gottes gesiegt; Gott hat die Juden aus diesen Bollwerken vertrieben“ ²⁾. Hierdurch wurden doch noch an 100 000 Juden gerettet, nachdem an eine Million zugrunde gegangen war. Dieser Verlauf des Dramas beweist, wie auch die Erklärung Jesu in V. 22 volle Wahrheit gewesen ist: „Und wenn jene Tage nicht abgekürzt würden, so würde niemand gerettet werden; aber der Auserwählten wegen — sei es in Rücksicht auf diejenigen, welche von überlebenden Juden bzw. deren Nachkommen zum Christentum übertraten, sei es wegen des Gebetes und der Verdienste der Gläubigen — werden jene Tage abgekürzt werden.“

¹⁾ Bellum iudaicum VI, 8, 4 und 5.

²⁾ Ebd. VI, 9, 1.

Von den Vertretern der gegenteiligen Meinung wird häufig eingewendet, der Ausdruck in 24, 22: „kein Sterblicher würde gerettet werden“ sei ganz allgemein und nötige dadurch zu einer Bezugnahme unseres Verses ausschließlich oder wenigstens zugleich auf das allgemeine Gericht. Aber es braucht nur daran erinnert zu werden, daß die Wendung „kein Mensch“ zwar auf die ganze Menschheit bezogen werden kann, aber auch ebenso gut auf einen ungleich kleineren Kreis von Menschen; es kommt ganz auf den Zusammenhang an. In der Schilderung eines großen Unglückes, das etwa ein Schiff oder ein Haus heimsucht, kann eventuell ganz korrekt gesagt werden: „Kein Mensch wurde gerettet“. Alsdann ist der Sinn dieser Wendung nur: „Kein Mensch von der Besatzung bzw. von den Bewohnern des Hauses wurde gerettet.“ Da nun nach unseren Darlegungen in Mt 24, 15–21 eine Schilderung des Unglückes vorliegt, das über Jerusalem kommen soll, so kann die fragliche Wendung in V. 22 bloß die Bedeutung haben: „Kein Mensch = niemand von den Bewohnern der hl. Stadt würde gerettet werden usw.“ Auch nach Klostermann „ist *οὐ πᾶσα σάοξ* im Zusammenhang *cum grano salis* von Judäa und Jerusalem zu verstehen“¹⁾.

Unserem Matthäusvers 24, 22 entspricht beim Evangelisten Lukas 21, 24: „Und sie werden fallen durch den Mund des Schwertes und gefangen fortgeführt werden unter alle Heiden, und Jerusalem wird zertreten sein von den Heiden, bis daß die Zeiten der Heiden erfüllt sind.“ Offensichtlich ist auch hier die Bezugnahme auf das Zeitgericht über Jerusalem. Dem Wortlaute nach weichen Mt 24, 22 und Lk 21, 24 allerdings voneinander ab, dem Inhalt nach jedoch stimmen sie wesentlich überein, indem Matthäus mehr das Allgemeine und das Schlußergebnis der Katastrophe: die fast völlige Vernichtung der jüdischen Nation, Lukas dagegen mehr die Details und die natürlichen Mittel zu jener Vernichtung berichtet: Krieg, Gefangenschaft, Überwältigung der Hauptstadt. Wegen dieses Verhältnisses zwischen Matthäus und Lukas kann man auch nicht von einem sachlichen Plus des dritten Evangelisten reden, und damit entfällt ein Hauptgrund zu der oft genug gehörten Behauptung, Lukas habe, erst nach dem Eintreten des jüdischen Nationalunglückes schreibend, nach den Tatsachen die Schilderung 21, 20–24 gestaltet, wir hätten hier also größtenteils ein *vaticinium ex eventu*.

¹⁾ Markus 144.

3. Jene Exegeten, welche in Mt 24, 21—22 (= Mk 13, 19—20) die Schilderung des Zeit- und Endgerichtes erblicken, dagegen in Lk 21, 23 b—24 die des Zeitgerichtes allein, haben die Aufgabe, begreiflich zu machen, wie doch die Evangelisten zu einer solchen Diskrepanz kommen, daß Matthäus (wie auch Markus) Zeit- und Endgericht miteinander verbindet, d. h. mit nur einmal gebrauchten Ausdrücken und Sätzen beide Gerichte zugleich beschreibt, Lukas aber diese Gerichte trennt, d. h. bei seiner Schilderung Zeit- und Endgericht genau auseinander hält. Von Belser hören wir hierüber: „Man kann sich doch nicht wundern, wenn Jesus in seiner Antwort die beiden Ereignisse zugleich berücksichtigte, da ja auch die Jünger beide verbunden hatten, dieweil sie Christi Ankunft in Herrlichkeit und Weltende in den engsten zeitlichen Zusammenhang mit dem Untergang Jerusalems brachten“¹⁾. Ähnlich hatte bereits Maldonat in Berufung auf Augustinus, Hieronymus und Beda die Annahme vorgeschlagen, „Christum confuse de utraque respondisse, sicut confuse apostoli interrogaverunt“²⁾. Doch scheint uns eine solche Erklärung nichts weniger als befriedigend zu sein. Denn wenn Schüler irrtümlicherweise zwei Gegenstände oder Ereignisse miteinander vermengen, wird es dann je ein Lehrer in seiner Antwort ebenfalls tun, vor dessen Auge der Irrtum der Schüler offen daliegt? Wie dürften wir dann dem Meister aller Lehrer eine solch ganz und gar unpädagogische Akkommodation zuschreiben, daß er jener von den Jüngern festgehaltenen irrigen Verbindung zulieb sie selbst vornimmt? Aber war, könnte man einwenden, für Jesus eine derartige Akkommodation nicht gestattet, ja geradezu notwendig, weil er die Jünger über die Zeit seiner Parusie im Unklaren lassen wollte? Darauf scheint Belser hinzuweisen, wenn er fortfährt: „Im Hinblick auf die bezeichnete Vorstellung seiner Jünger sprach der Herr die Prophezeiung über die Katastrophe von Judäa und das Weltende in vielfach verhüllter Sprache aus, welche man dahin verstehen konnte: es wird für Jerusalem eine Zeit der Verwüstung, der religiösen Profanation und der verschiedensten Heimsuchungen eintreten, und diese Zeit wird endigen mit der glorreichen Erscheinung des Messias... Solche Sprache Jesu hinderte auf seiten der Jünger das Mißverständnis betreffs der engen zeitlichen Verbindung des Unterganges von Jerusalem und des Weltendes nicht“³⁾. Doch können wir

¹⁾ Die Geschichte des Leidens usw. 110 f.

²⁾ Commentarius in Matthaeum 542.

³⁾ Ebd. 111.

uns auch damit nicht einverstanden erklären, halten vielmehr dafür: Wenn Jesus auch unbedingt seiner Absicht, die Zeit der Parusie zu verhüllen, treu bleiben mußte, so durfte er doch niemals die Jünger in ihrer irrtümlichen Verbindung von Zeit- und Endgericht bestärken. Falls er aber, wie Belser annimmt, nicht bloß in der nämlichen Rede auf beide Gerichte zu sprechen kam, sondern sie mit denselben in Mt 24, 21—22 vorliegenden Worten zugleich schilderte, so bedeutete dies kein bloßes Nichthindern jenes Irrtums, sondern eine positive Bestärkung in demselben, weil er tatsächlich ausgesprochen wäre. Die unausbleibliche Folge wäre alsdann die Meinung der Jünger gewesen, sie dürften, ja müßten die Verbindung von Zeit- und Endgericht beibehalten, weil sie der Meister selbst vollzog. Dagegen wenn Jesus, wofür wir eintreten, in Mt 24, 21—22 nur auf das Zeitgericht Bezug nimmt und erst nachher auf das Endgericht, so hat er einerseits hierdurch auch nicht einmal accommodative beide Gerichte mit einander verbunden, anderseits seinem Entschluß vollständig Rechnung getragen, die Zeit des Endgerichtes nicht zu offenbaren; denn die sukzessive Behandlung in der Rede bedeutet nicht eine chronologische, am wenigsten eine unmittelbare, sondern lediglich eine logische Aufeinanderfolge, so daß die Zuhörer noch immer vollständig im Unklaren waren, ob die Parusie bald oder spät nach dem zuerst geschilderten Untergang des jüdischen Volkes eintreten werde. Auch das ist beachtenswert, wie Hoennicke konstatiert, daß „von Paulus in seinen Briefen das Weltende und die Ankunft Jesu nie mit dem Strafgericht über Jerusalem verknüpft wird. Dies ist ein deutlicher Beweis, daß diese Verbindung eben nicht auf Jesus zurückgeht“¹⁾.

Außer der von ihnen angenommenen Verbindung von Zeit- und Endgericht bei Matthäus (und Markus) haben die gegnerischen Exegeten, falls sie nicht ohnehin die früher besprochene Auffassung Zahns teilen, noch die Frage zu beantworten, wie Lukas dazu komme, in diesem Punkte von seinen beiden Vorgängern in der evangelischen Berichterstattung abzuweichen und die zwei Gerichte voneinander zu trennen. Die diesbezügliche Antwort Belsers geht dahin: „Diese Sonderung (von Zeit- und Endgericht) ist augenscheinlich ein Werk des Heidentums, dessen Angehörige nicht von Anfang an in der bezeichneten Vorstellung von der unzertrennlichen Verbindung

¹⁾ Die ntl Weissagung vom Ende 15.

der Rache Gottes an Jerusalem und des Weltendes befangen waren und darum zunächst das Wort von der Verwüstung an heiliger Stätte für sich auslegten“¹⁾. Aber welche Stütze bietet das NT für diese Behauptung? Gerade vom Standpunkt Belsers erscheint sie am meisten anfechtbar. Wenn nämlich Jesus, wie Belser meint, sich der Vorstellung der Jünger, beide Gerichte würden zeitlich zusammenfallen, in der Parusierede akkommodierte, so mußten die Apostel die Verbindung beider Gerichte noch mehr festhalten und in der Evangelisation mit Entschiedenheit lehren. Die weitere unausbleibliche Folge hiervon war, daß die Gläubigen jene Verbindung als ganz zweifellos annahmen, die Heidenchristen wie die Judenchristen, da sie alle „in der Lehre der Apostel verharrten“, auch nach dieser Richtung. Dazu kommt, daß die Botschaft vom Wiederkommen Christi zum Weltgericht die Seelen der Heidenchristen gefangen nahm, und zwar mit solcher Allgewalt, daß sie, wie z. B. die Thessalonicher- und die Petrusbriefe zeigen, stark geneigt waren, es als bald erfolgend zu erwarten. Naturgemäß mußten sie alsdann das Zeitgericht ebenfalls als bald eintretend sich vom ersten Augenblicke an vorstellen, in dem sie davon hörten. Demnach war der heidenchristliche Boden der Verbindung der beiden Gerichte sehr günstig. Wie soll also die bei Lukas so bestimmt und deutlich ausgesprochene Trennung derselben ein Werk des Heidenchristentums sein? Nein, diese Trennung ist nicht das Werk des Heidenchristentums, sondern das Werk Jesu Christi selbst. Zu dieser Auffassung führt auch der Text des Lukas; denn der dritte Evangelist berichtet jene Worte, aus denen sich die Scheidung von Zeit- und Endgericht notwendig ergibt, als Worte Jesu.

Aber wenn Jesus selbst die beiden Gerichte voneinander getrennt hat, und wenn auch die Evangelien diese Trennung zum Ausdruck gebracht haben, wie kam es alsdann, daß die Christen der ersten Zeit vielfach an die Nähe der Parusie glaubten? Darauf möchten wir mit Szczygiel antworten: „Auf Christi Worte und eine Lehre der Apostel konnte man sich nicht berufen; aber eine bestimmte Exegese gewisser Stellen der Parusiereden, besonders in Verbindung mit der Sehnsucht nach dem Herrn und der Erlösungsvollendung, lag nahe“²⁾.

4. Nach dem Gesagten kommen Zahn und Belser in der Annahme überein, daß bei Lukas bezüglich des Abschnittes

¹⁾ Ebd. 111.

²⁾ Theologie und Glaube III (1911) 273.

21, 20—24 eine Änderung der Rede Jesu vorliege, wie sie bei Mt 24, 15—22 und Mk 13, 14—23 berichtet werde, wenn auch die Umgestaltung nach Umfang und Richtung von beiden Exegeten verschieden bestimmt wird. Wir mußten diese Hypothese ablehnen, ebenso lehnen wir die entgegengesetzte Meinung ab, nach welcher die Umgestaltung nicht auf seiten des Lk liegt, der in dem erwähnten Abschnitte vom Zeitgericht handle, sondern auf seiten des Mt und Mk, die in den betreffenden Parallelabschnitten angeblich ausschließlich oder vorzugsweise vom Endgericht reden. Auf die Frage, warum die beiden ersten Evangelisten das lukanische Original umgestalteten, weist Spitta darauf hin, „daß diese (von Mt und Mk gebotene) Form der Rede aus einer Zeit stammt, in der das Wort von der Tempelzerstörung in den Hintergrund gedrängt war durch andere Worte, welche die Überlieferung Jesus in den Mund gelegt hatte und die sich auf die Ereignisse bezogen, denen sich die Christengemeinde in glühender Sehnsucht entgegenstreckte, d. i. die Parusie und die Erscheinung des messianischen Reiches“ ¹⁾. Aber wir fragen demgegenüber: Warum hat die sehnsuchtsvolle Erwartung der Parusie nur Mt und Mk zu einer Änderung des ersten Redeberichtes veranlaßt und nicht auch Lk, dessen Zeit doch ebenfalls von heißen Parusie-Erwartungen glühte? Warum bringen ferner Mt und Mk ein vermeintliches Parusie-Wort Jesu in so ungeschickter Weise an einer Stelle unter, die erst abgeändert werden muß, um ihm Platz zu machen, während es mit Leichtigkeit an so viele Worte Jesu hätte gereiht werden können, die ursprünglich schon von der Parusie handelten?

Ebenso glauben wir Stellung gegen einen Vorschlag nehmen zu sollen, der bezüglich der Berichterstattung des Mt und Mk hier und da gemacht wird. Man versuchte und versucht die Verbindung von Zeit- und Endgericht, wie sie angeblich bei den ersten Evangelisten überhaupt, zumal schon bei Mt 24, 21—22 ausgesprochen sei, nicht Jesus, sondern den Aposteln und Evangelisten zuzuschreiben. Dagegen legt schon die Treue, mit welcher insbesondere die Worte Jesu berichtet werden, ein lautes Veto ein; selbst die meisten Kritiker, soweit sie überhaupt eine Rede Jesu über das partikulare und universelle Gericht zulassen, rütteln nicht an der Echtheit der hier in Betracht kommenden Worte. Prinzipiell wird man gewiß den Evangelisten ein gerütteltes Maß von

¹⁾ Theolog. Studien und Kritiken LXXIX (1906) 385.

Freiheit in der Wiedergabe der Reden, auch in der Komposition zugestehen dürfen, aber es wird immer von Fall zu Fall sorgfältig zu prüfen sein, aus welchen Gründen und bis zu welchem Grade ein wirklicher Gebrauch von jener Freiheit anzunehmen ist. Ein Rekurrieren auf dieselbe am unrichten Platz oder in unrichtiger Ausdehnung führt zu schiefen Auslegungen.

Verwandt damit, aber noch weiter reichend, ist der Versuch, alle jene, unten einzeln zu behandelnden Stellen, welche von einem baldigen „Kommen“ Jesu handeln, und welche die liberal-modernistische Kritik, indem sie dieselbe auf die Wiederkunft zum Weltgerichte bezieht, ebenfalls gerne benützt, Jesum des Irrtums zu zeihen, auf ein Mißverständnis der Apostel oder der ersten Christenheit überhaupt zurückzuführen, natürlich in der guten Absicht, um Jesum von dem Vorwurf des eschatologischen Irrtums zu befreien und ihn lieber auf die Apostel oder die ersten Gläubigen zu lenken. Gegen einen solchen Vorschlag sprechen außer den soeben erwähnten sachlichen Erwägungen auch die völlige Aussichtslosigkeit und Gefährlichkeit desselben. Jene, welche ihn nicht mit uns an und für sich zurückweisen, ziehen aus ihm eine bedenkliche Folgerung, auf welche Schnitzer mit den Worten aufmerksam macht: „Wenn die späteren Gemeinden dem Herrn so viele Äußerungen über das Endgericht (die er aber tatsächlich gar nicht tat, aus Mißverständnis) in den Mund gelegt, warum denn auch nicht die vom Felsenmann und vom Bau seiner Kirche?“ ¹⁾. Jener Vorschlag würde daher der Willkür Tür und Tor öffnen ²⁾.

Zu dem gerügten Radikalismus, der die betreffenden Worte Jesu als unecht betrachten will, führt als erste Etappe schließlich die Meinung, die Apostel oder die ersten Christen hätten die bei Mt und Mk angenommene Verbindung von Zeit- und Endgericht verschuldet. Wir glauben nicht nur diese Ansicht zurückweisen zu sollen, sondern auch jene, welche die genannte Verbindung auf Jesus selbst zurückführt. Derartige Vorschläge werden nur gemacht, um die Schwierigkeiten zu überwinden, welche sich aus

¹⁾ Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 33.

²⁾ Dementsprechend hat auch der sogen. Syllabus Pius' X (Nr. 33) die Aufstellung verurteilt: „Für jeden Voraussetzungslosen ist es klar, daß entweder Jesus über seine ganz nahe bevorstehende Wiederkunft einen Irrtum gelehrt hat oder daß der größere Teil seiner in den synoptischen Evangelien überlieferten Lehre der Authentizität entbehre.“

der Annahme ergeben, die Verse Mt 24, 21—22 (= Mk 13, 19—20) würden von Zeit- und Endgericht zugleich handeln, während die Parallele Lk 21, 23—24 vom Zeitgericht allein redet. Bei unserer Auffassung können sie gar nicht entstehen; denn darnach gehen die genannten Abschnitte sämtlich auf das Zeitgericht, so daß zwischen allen drei Synoptikern in diesem Punkte volle Übereinstimmung herrscht, und jene Verbindung von Zeit- und Endgericht hier gar nicht in Frage kommt.

§ 3.

Verbindung von Mt 24, 29 mit den VV. 23 ff.

1. Aber graben wir uns nicht das eigene Grab, wenn wir Mt 24, 21 f.: „denn dann wird eine Trübsal sein, wie sie nicht war von Anbeginn der Welt bis jetzt usw.“ als Schilderung bloß des Zeitgerichtes über Jerusalem betrachten? B. Weiß z. B., der ebenfalls dafür eintritt, kommt gerade deshalb zu seiner oben zitierten Erklärung, daß der evangelische Text unzweideutig Zeit- und Endgericht miteinander verbinde. In bezug auf Mt 24, 21 sage nämlich Jesus nach Mt 21, 29 ff.: „Sogleich nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden... Und sie werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels.“ Aber wenn wir auch in der angegebenen inhaltlichen Beurteilung des Verses 24, 21 mit B. Weiß gehen, so trennen wir uns doch vollständig von ihm hinsichtlich der Verbindung von Mt 24, 29 mit V. 21: Während er diese behauptet, lehnen wir sie ab. Für die Verbindung von Mt 24, 29 mit V. 21 spricht gewiß manches, schon der Gleichlaut der Worte, indem es in V. 21 heißt: „Eine große Trübsal wird sein“, und in V. 29 ganz ähnlich: „Sogleich nach der Trübsal jener Tage“ (θλίψις). Aber wenn auch durch letzteren Ausdruck in V. 29 sicher auf eine bereits erwähnte „Trübsal“ hingewiesen wird, so verdient doch die Frage Beachtung, ob nicht außer der im V. 21 beschriebenen Trübsal, welche in der Zerstörung Jerusalems besteht, nicht noch andere „Trübsale“ in unserer Rede vorkommen. Und wirklich heißen 24, 9 die schweren Verfolgungen, welchen die Christen preisgegeben werden, sogar ausdrücklich „Trübsal“. Namentlich wird aber in dem Abschnitt, welcher unserem Verse 29 unmittelbar vorausgeht, eine „Trübsal“ uns vorgeführt. Dort weissagt nämlich Jesus folgendes: „Dann wenn jemand euch sagt: Siehe, hier ist der

Christus oder dort — so glaubet es nicht (V. 23); denn es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, so daß sie, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführen würden (V. 24). Siehe, ich habe es euch vorhergesagt (V. 25). Wenn sie euch also sagen: siehe, er ist in der Wüste, so gehet nicht hinaus; siehe, er ist in den Kammern, so glaubet es nicht! (V. 26). Denn gleich wie der Blitz von Osten ausgeht und bis zum Westen erscheint, so wird die Ankunft des Menschensohnes sein (V. 27). Wo immer das Aas ist, dort werden sich die Adler versammeln“ (V. 28). In den zitierten Versen stellt Jesus Betrüger in Aussicht, welche unterstützt von Lügenwundern, sogar die Auserwählten in die größte, fast unwiderstehliche Gefahr des Seelenheiles stürzen — gewiß eine wahre, ja furchtbare „Trübsal“, wenn auch dieses Wort nicht ausdrücklich vorkommt. Wie nun, wenn Jesus auf diese Trübsal mit seinem Logion: „Sogleich nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden usw.“ abzielen und dieselbe erst für die Zeit seiner Parusie voraussagen würde? Der Gedanke wäre alsdann: Zuerst kommt die zumal in dem Auftreten von Lügenpropheten bestehende Trübsal, nach dieser Trübsal „alsbald“ die Parusie. Hierdurch würde die Parusie von der ersten, mehr materiellen Trübsal, d. h. von der Zerstörung Jerusalems getrennt, dagegen mit der zweiten, mehr geistigen Trübsal, d. h. mit der Verleitung zum Glaubensabfall enge verbunden. Infolgedessen könnte selbstverständlich von einem Irrtum Jesu keine Rede sein, weil das Eintreten der zweiten Trübsal und deren enge Verbindung mit der Parusie noch wie diese selbst der Zukunft vorbehalten ist. Mit der Möglichkeit einer solchen Auslegung müssen wir um so ernster rechnen, weil Schanz gestehen muß, daß die Beziehung des Abschnittes von Mt 24, 23 an über Pseudochristi und Pseudopropheten auf die Endzeit „fast allgemeine Annahme“ der Exegeten ist¹⁾. Prüfen wir daher die Gründe, welche für die vorgeschlagene Auffassung sprechen.

2. Als ersten Grund möchten wir die volle Harmonie anführen, welche bei der empfohlenen Exegese zwischen den drei Synoptikern vorhanden ist, vor allem zwischen Matthäus und Markus. Nach Matthäus tritt nämlich die Parusie „alsbald nach der Trübsal jener Tage“ ein, nach Markus dagegen: „nach jener Trübsal“. Also bezeichnet Matthäus die Verbindung zwischen

¹⁾ Commentar über das Ev des hl. Matthäus 483.

Trübsal und Parusie als eine enge, Markus aber lehrt auch die Verbindung von Trübsal und Parusie, drückt sie aber so aus, daß dieselbe nach ihm sowohl enge als auch loser sein kann. Darum ist die Meinung ganz hinfällig, welche H. J. Holtzmann in die Worte kleidet: „Mt dachte sich Zeit- und Endgericht verbunden; diese durch die Erfahrung widerlegte Kombination löst Mk auf durch den Ausfall des $\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ “ ¹⁾. Nach unserer Auslegung liegt aber auch bei Matthäus keine derartige Kombination vor, da er im Gegenteil die Parusie mit der Endtrübsal verbindet; deshalb konnte Markus keine Veranlassung haben, sie durch Tilgung eines Wortes aufzulösen. Übrigens begünstigt wenigstens Markus ebenfalls die enge Verbindung zwischen Endtrübsal und Parusie, die Matthäus ganz klar ausdrückt, insofern Markus nicht bloß die Zeitbestimmung hat „nach jener Trübsal“, sondern auch die andere: „in jenen Tagen“, d. h. in jenen Tagen, in welchen nach den unmittelbar vorausgehenden Versen die falschen Christi und falsche Propheten sich erheben werden, wird die Parusie erfolgen.

Wie Matthäus und Markus untereinander, so stimmen nach unserem Vorschlag auch die beiden ersten Evangelisten mit dem dritten überein, wie wir bereits früher hervorhoben. Denn Lukas schreibt: „Zorngericht wird sein über diesem Volk (der Juden); und sie werden fallen durch den Mund des Schwertes und gefangen fortgeführt werden unter alle Völker, und Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind. Und es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen . . . Und hierauf werden sie den Menschensohn kommen sehen“ (Lk 21, 23 ff.). Hier werden Zeit- und Endgericht voneinander getrennt, indem zwischen ihnen „die Zeiten der Heiden“ liegen, mögen wir unter letzterem Ausdruck die Weltperiode verstehen, in welcher die Nichtisraeliten die Herrschaft über die Erde in Händen haben, oder wahrscheinlicher jene Periode, in welcher die Nichtisraeliten an Stelle der ungläubigen Israeliten das auserwählte Volk Gottes sein sollen. Nach unserer Auffassung trennen aber auch Matthäus und Markus die beiden Gerichte voneinander, so daß die vollste Harmonie zwischen den drei Synoptikern in diesem Punkte sich ergibt. Freilich tritt die Trennung des Endgerichtes vom Zeitgericht bei Matthäus und Markus nicht so klar und bestimmt hervor wie bei Lukas. Bei den ersten beiden Evangelisten wird sie dadurch angezeigt, daß sie nach unseren

¹⁾ Hand-Kommentar: Die Synoptiker 32.

Ausführungen zuerst das partikulare Gericht behandeln, nämlich in den Abschnitten Mt 24, 15—22 und Mk 13, 14—20, darauf erst das universale, nämlich in den Versen Mt 24, 23—31 und Mk 13, 21—27; bei Lukas wird sie ganz scharf durch die besprochene Wendung von den „Zeiten der Heiden“ vor Augen gestellt. Vom lukanischen Text aus fällt volles Licht auf den des Matthäus und Markus; von ihm muß bei der Untersuchung ausgegangen werden. Denn allgemein ist die hermeneutische Regel anerkannt: „Dunkle Stellen müssen durch eindeutige, klare Stellen erklärt werden“¹⁾.

Auf Grund der soeben angeführten Regel dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen. Nach Mt 24, 14 verkündet Jesus: „Dieses Evangelium vom Reiche wird in der ganzen Welt gepredigt werden zum Zeugnis für alle Völker, und hierauf (erst) wird das Ende kommen“, was Markus in der Form berichtet: „Es muß zuerst das Evangelium verkündet werden bei allen Völkern“ (erst dann wird das Weltende eintreten — Mk 13, 10). Sachlich ist diese Weissagung wesentlich identisch mit der lukanischen Wendung von den zwischen Zeit- und Weltgericht liegenden „Zeiten der Heiden“, wenn wir sie in dem Sinne nehmen, daß die Heidenwelt an Stelle Israels, das verworfen wird, das Christentum hören und annehmen soll. Sonach stimmen alle drei Synoptiker in der Mitteilung überein, Jesus habe die universale Verbreitung des Christentums in der Parusierede vorausgesagt; sie gehen nur auseinander hinsichtlich der damit verbundenen chronologischen Bemerkung. Matthäus und Markus bringen eine Zeitangabe in bezug auf das Weltende, d. h. dieses wird erst dann eintreten, wenn das Evangelium zu allen Völkern gedrungen; die Zeitangabe des Lukas bezieht sich dagegen auf das Ende der jüdischen Nation: erst nach demselben wird die universale Ausbreitung der Kirche zur Durchführung, wenigstens zur vollen, gelangen. So ergänzen und beleuchten sich die Berichte der drei Evangelisten gegenseitig; insbesondere darf die Verbreitung des Christentums über die ganze Erde, welche Matthäus und Markus berichten, auf Grund des lukanischen Berichtes so verstanden werden, daß sie erst nach dem Untergang Israels vollständig Tatsache wird.

Weit reichend sind also die Übereinstimmungen, welche sich von unserem Standpunkte aus für die drei Evangelisten ergeben, namentlich nach der Richtung, daß sie sämtlich das Endgericht

¹⁾ Hilber, Hermeneutik 36.

vom Zeitgericht trennen. Daher sind alle „Korrekturen“, welche man häufig den späteren Evangelisten unterschiebt, ganz ausgeschlossen, auch in der Form, wie sie Klostermann annimmt, wenn er meint: „Daß ein Zwischenraum (zwischen Zeit- und Endgericht) liegt, sagt Markus nicht, Matthäus verbietet es durch ein ausdrückliches *ἐνθ' ἑός*. Für die späteren Christen (für die nach durchgängiger kritischer Ansicht Lukas nach 70 schreibt) wurde es notwendig, den bereits eingetretenen Fall Jerusalems und das erwartete Weltende auseinanderzuhalten“ ¹⁾. Nach unseren Darlegungen wird die geforderte Unterscheidung bei allen drei Evangelisten gemacht.

3. Ein zweites Argument liegt für uns in der Parallele, welche in erster Linie Paulus, aber auch Johannes zu den Gedanken bietet, die Jesus nach unserer Auffassung in Mt 24, 23—31 ausspricht. An letzterer Stelle hebt Jesus vor allem drei Punkte hervor: a) Sehr viele werden von ihm abfallen, wenn es möglich wäre, sogar die Auserwählten; b) dieser ausgedehnte Abfall wird hervorgerufen durch Pseudomessiasse und -propheten, namentlich infolge erstaunlicher Wunder; c) endlich unmittelbar darauf wird Jesus in Macht und Herrlichkeit zum Weltgerichte erscheinen. Paulus lehrt nun erstens: „Niemand täusche euch auf irgendeine Weise (hinsichtlich der Wiederkunft des Herrn); denn es muß vorher der Abfall kommen“ (2 Thess 2, 3: *ἡ ἀποστασία*). Zweitens bringt Paulus diesen Abfall in den engsten Zusammenhang mit „dem Menschen der Sünde“ = „dem Sohne des Verderbens“ (2 Thess 2, 3), also mit dem Antichristen, der jenen Abfall teils verursacht teils vollendet, und zwar dadurch, daß „sein Auftreten geschieht mit Satans Wirksamkeit in jeglicher Krafterweisung, in lügenhaften Zeichen und Wundern (V. 9), und in jeglicher Verführung zur Ungerechtigkeit für diejenigen, welche zugrunde gehen dafür, daß sie die Wahrheit nicht geliebt und sie nicht aufgenommen haben, um gerettet zu werden (V. 10). Ja deshalb sendet ihnen Gott kraftvoll wirksame Täuschung, daß sie der Lüge glauben“ (V. 11). Drittens läßt Paulus die Parusie unmittelbar auf das Erscheinen und das Wirken des Antichristen folgen, indem er schreibt: „Ihn (d. h. den Antichristen) wird der Herr Jesus weg-
 rafften mit dem Hauche seines Mundes und vernichten durch das Aufleuchten seiner Wiederkunft“ (V. 8b). Die Übereinstimmung

¹⁾ Markus 115.

liegt offen zutage; man könnte meinen, Paulus habe seine Farben genommen aus Matthäus, sowohl um das dunkle Bild vom Antichristen und dem Elende zu zeichnen, das er anstiftet, als auch um das herrliche Gemälde von der wundersamen Macht und Pracht des wiederkommenden Heilandes zu entwerfen. Belanglos ist der Unterschied, daß Paulus nur von einem Antichristen spricht, Matthäus dagegen von einer Mehrzahl von falschen Messiassen und falschen Propheten; denn auch der Apostel Johannes schreibt von einem Antichristen (1 Jo 2, 18) und zugleich von mehreren Antichristen (ebd.), was nicht auffallen kann, da die letzteren zum ersteren sich verhalten wie die Vorläufer und Begleiter zum Vollender und Anführer.

Auf den Apostel Johannes können wir uns aber auch noch nach einer anderen Richtung berufen. Derselbe rechnet nämlich ernstlich mit der Möglichkeit eines baldigen Weltendes, indem er schreibt: „Kindlein, es ist die letzte Stunde“ (1 Jo 2, 18). Und woraus schöpft er diese seine Ansicht? Aus dem Erscheinen von Antichristen zu seiner Zeit. Er erklärt nämlich ausdrücklich: „Jetzt sind viele Antichristen aufgetreten, woraus wir erkennen (ὁθεν γινώσκουμεν), daß die letzte Stunde ist“ (ebd.). Mit Recht bemerkt hierzu Henle: „Der Apostel ist sich in seinem Urteil über die Nähe ‚der letzten Stunde‘ vollkommen gewiß, daher der Indikativ: γινώσκουμεν, und er setzt auch das volle Einverständnis seiner Leser voraus, indem er in ihrem Namen spricht. Die Evidenz, mit der der Apostel ‚die letzte Stunde‘ vor sich sieht, beruht auf der Tatsache des Antichristentums, das unmittelbar unter seinen Augen eine verderbliche Propaganda ausübt, eine Tatsache, die auch keinem seiner Leser entgeht“ ¹⁾. Der Apostel versteht unter diesen Antichristen die damaligen Irrlehrer, welche die Gottheit Christi u. dgl. leugneten, nach seinen eigenen Worten: „Dieser ist ein Antichrist, der da leugnet den Vater und den Sohn“ (2, 22); er unterscheidet sie auch von dem Antichristen κατ' ἐξοχήν, dessen Kommen er erst erwartet (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται), während die Antichristen bereits aufgetreten sind (γεγόρασιν). Aber „das Antichristentum der Jetztzeit besteht aus Leuten ganz nach der Art des Haupt-Antichristen; sie sind von seinem Geiste erfüllt, handeln in seinem Namen, tragen sich mit denselben Absichten und bereiten der Kirche Gefahren, ähnlich denen, welche der Antichrist

¹⁾ Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit 103.

heraufbeschwören wird“ ¹⁾. Sie sind Vorboten des Antichristen und damit auch Vorboten der Parusie. Demnach bringt Johannes wie Paulus den Antichrist in unmittelbaren Zusammenhang mit der Parusie.

Bei dieser Konstatierung dürfen wir einen Punkt nicht übersehen! Die beiden Apostel erteilen in ihren Briefen nicht erst Unterricht über die enge Zusammengehörigkeit vom Antichristen und Weltuntergang wie über eine neue Sache, sondern setzen sie bereits als bekannt voraus, so daß sie bloß daran zu erinnern brauchen; denn Paulus schreibt: „Erinnert ihr euch nicht, daß ich, da ich bei euch war, euch davon sprach“ (2 Thess 2, 5); ähnlich Johannes: „Ihr habt gehört, daß der Antichrist kommt“ (1 Jo 2, 18). Demnach bildete die genannte Verbindung vom Antichristen und vom Weltgericht einen Bestandteil der ersten apostolischen Missionspredigt; dann aber wird Jesus selbst bei seinen Unterweisungen sie verkündigt haben. Zu dieser Annahme werden wir um so mehr berechtigt sein, als Paulus bei seiner eschatologischen Darlegung auf ein „Wort des Herrn“ sich beruft (1 Thess 4, 14 ff.). Welches Wort Jesu wird nun in unserem Fall in Betracht kommen? Henle denkt ²⁾ an das, welches wir Mt 24, 24 lesen: „Falsche Christi und falsche Propheten werden aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, so daß, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten in die Irre geführt würden.“ Wir eignen uns diese Meinung an. Denn Jesus spricht zwar auch anderwärts von Pseudochristi, indem er weissagt: „Viele werden kommen in meinem Namen und sagen: ich bin Christus — und viele verführen“ (Mt 24, 5); doch die hier gemeinten Betrüger können für uns nicht in Frage kommen, weil Jesus gleich im folgenden Verse hinzusetzt: „aber es ist noch nicht das Ende“ (Mt 24, 6); sie sind also kein Anzeichen für das Weltende. Dagegen sind die Mt 24, 24 gezeichneten Betrüger nach unserer Annahme Vorboten des nahen Weltunterganges. Dazu kommt, daß, wie wir gesehen, die paulinische Schilderung des Antichristen genau mit der in Mt 24, 24 gegebenen übereinstimmt. Demnach finden sich für die Auffassung, welche wir bezüglich des Abschnittes Mt 24, 23 ff. vertreten, zwei wertvolle Parallelen schon bei Johannes, zumal aber bei Paulus.

4. Als dritter Beweis für uns dienen die Schwierigkeiten, welche sich ergeben, wenn man die Verse 24, 23 ff. von den falschen

¹⁾ Henle, ebd. 101.

²⁾ Ebd. 104.

Christi und den falschen Propheten nicht mit dem Endgerichte in Verbindung bringt, sondern mit dem Zeitgericht. In diesem Falle muß die in den genannten Versen vorliegende Weissagung Jesu bereits in Erfüllung gegangen sein; es müßten also dann zwischen dem Tode Jesu und der Zerstörung Jerusalems, d. h. zwischen 30—70 n. Chr. solche Betrüger aufgetreten sein, wie sie Mt 24, 23 ff. geschildert werden. Dieser Nachweis läßt sich aber, wie in neuerer Zeit namentlich Knabenbauer, der mit uns die „Trübsal“ in Mt 24, 29 auf den Abschnitt 24, 23 ff. bezieht, in seinen Kommentaren zu den Evangelien ausführlich darlegt, nicht wohl erbringen. Als diejenigen Betrüger, in denen die Weissagung Jesu sich erfüllt habe, sollen wir nämlich Leute ansehen, welche unter den Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander (44—48 n. Chr.), sowie später unter dem Prokurator Antonius Felix (52—60 n. Chr.) zahlreiche Anhänger sich zu verschaffen wußten. Unter den zuerst genannten Prokuratoren machten sich Theudas und die Söhne des Galiläers Judas, Jakobus und Simon, bemerkbar, unter letzterem ein ägyptischer Jude. Mit Nachdruck hebt nun Knabenbauer hervor, daß auf die genannten Unruhestifter die Charakteristik nicht passe, welche Jesus in Mt 24, 24 gibt, wenn er sagt: „Es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, so daß sie, wenn möglich, auch die Auserwählten verführten.“ Und wir müssen Knabenbauer zustimmen: denn abgesehen davon, daß es durchaus nicht festgestellt ist, ob sich jene Betrüger als Messiasse ausgaben, unterliegt es keinem Zweifel, daß wir von Wundern derselben nichts wissen, sondern bloß von ihren kühnen Vorspiegelungen, Wunder wirken zu können und zu wollen. So berichtet Flavius Josephus von Theudas lediglich: „Noch während Fadus Landpfleger von Judäa war, betörte ein Betrüger Theudas eine ungeheuere Menschenmenge, so daß sie mit all ihrer Habe ihm bis an den Jordan nachzog. Er gab sich nämlich für einen Propheten aus und versprach, er werde durch sein Wort den Fluß teilen und ihnen einen gemächlichen Durchgang bahnen. Durch solche Täuschungen sammelte er viele Anhänger um sich. Indessen brachte ihnen ihr sinnloses Treiben wenig Gewinn, indem Fadus eine Abteilung Reiter gegen sie sandte, welche eine große Menge tötete, andere gefangen nahm. Auch Theudas nahmen sie gefangen und ließen ihm den Kopf ab“¹⁾. Ähnlich lautet der

¹⁾ Antiquitates XX, 5, 1.

Bericht über den ägyptischen Juden: „Betrüger und Gaukler kamen und beredeten die Menge, ihnen in die Wüste zu folgen, wo sie mit Gottes Beistand deutliche Zeichen und Wunder wirken würden. Viele glaubten ihnen und mußten für ihren Unverstand bitter büßen, indem sie (Statthalter) Felix zurückholen und hinrichten ließ. Um diese Zeit kam auch einer aus Ägypten, der sich für einen Propheten ausgab und das gemeine Volk aufforderte, mit ihm auf den Ölberg zu ziehen; hier werde er ihnen zeigen, wie auf sein Wort die Mauern von Jerusalem zusammenstürzen würden. Auf die Kunde hiervon machte Felix mit einer zahlreichen Schar von Reitern und Fußsoldaten einen Ausfall und griff den Ägypter an; vierhundert von dessen Anhängern fielen, zweihundert wurden gefangen genommen; der Ägypter selbst entkam und blieb verschollen“ ¹⁾. Offensichtlich ist der Unterschied zwischen den Betrügern, welche vor der Katastrophe über Jerusalem Wunder nur in Aussicht stellten, und der Weissagung Christi, welche tatsächlich gewirkte „Wunder“ von den Antichristen prophezeit, obgleich es sich naturgemäß nicht um wahre, mit göttlicher Kraft gewirkte Wunder handelt, sondern nur um ganz außerordentliche, die rein menschlichen Kräfte übersteigenden Taten, welche geeignet sind, den Eindruck von wahren Wundern hervorzubringen. Wie dieser Unterschied zwischen Weissagung und angeblicher Erfüllung, so spricht zu unserem Gunsten ferner der Umstand, daß Jesus mit der Erklärung, die Pseudochristi würden, wenn es möglich wäre, sogar die Auserwählten verführen (Mt 24, 24), wie wir bereits konstatiert haben, einen sehr bedeutenden Abfall von Gläubigen vorausverkündet, daß wir aber keine einzige Nachricht haben, die auf einen solchen Abfall um die Zeit jener Betrüger und überhaupt um die Zeit 70 n. Chr. nur irgendwie hindeuten würde. Im Gegenteil berichten die Schriften des NT von einer großen Blüte der christlichen Gemeinden in Palästina und speziell in Jerusalem gerade aus der Zeit, in welche die Umtriebe der genannten Betrüger fallen. So erzählt die Apostelgeschichte von der Periode nach dem Martyrium des hl. Jakobus des Älteren und nach der wunderbaren Errettung des hl. Petrus aus dem Gefängnisse, also etwa um 42: „Das Wort Gottes wuchs und mehrte sich“ (Apg 12, 24). Und als Paulus am Ende seiner dritten Missionsreise, also um 58, in Jerusalem voll Freude darlegte, „was Gott unter den Heiden durch

¹⁾ Ebd. XX, 8, 6.

seinen Dienst getan hatte“ (Apg 21, 19), konnten Jakobus der Jüngere und die Presbyter auch ihrerseits erzählen, „wie viele Tausende unter den Juden gläubig geworden waren“ (Apg 21, 20). Auch Paulus kommt wiederholt, z. B. Röm 15, 19 ff.; 1 Kor 16, 3; 2 Kor 9, 1 ff., auf die Christen im hl. Lande zu sprechen, aber nie in dem Sinne, daß sie in religiös-sittlichem Verfall, sondern nur in materieller Bedrängnis waren, zu deren Milderung er Kollekten veranstaltet. Der Hebräerbrief, welcher sich vor der Zerstörung Jerusalems an die palästinensischen Christen wendet, setzt zwar eine Gefahr des Abfalls voraus, aber nicht zu Pseudochristi, sondern zum Judentum. All das beweist die Richtigkeit unserer Annahme, daß der Abschnitt Mt 24, 23 ff. nicht auf das Zeit-, sondern auf das Endgericht geht.

Auch jene Meinung, welche von nicht wenigen Exegeten der älteren und der neueren Zeit, wie Belser, Mader, Pölzl vertreten wird und die behauptet, der betreffende Abschnitt behandle Zeit- und Endgericht zugleich, insofern er vor und um das Jahr 70 teilweise sich erfüllt habe, während die volle Erfüllung beim Endgericht eintrete, kann von uns nicht akzeptiert werden, schon deshalb, weil sich nach unseren Darlegungen auch nicht einmal eine teilweise Erfüllung in der betreffenden Zeit nachweisen läßt.

5. Freilich nach einer Seite scheint die Position Knabenbauers günstiger zu sein als die unserige. Knabenbauer betrachtet nämlich, wie erwähnt, den Vers 24, 21: „denn dann wird eine große Trübsal sein, wie sie noch nicht war usw.“ bereits als Übergang von der Schilderung des Zeitgerichtes zu der des Endgerichtes, so daß in V. 22 von letzterem allein die Rede ist. Infolge dessen besteht dann nicht die geringste Schwierigkeit, den V. 23, welcher die Beschreibung der Antichristen einleitet, unmittelbar mit V. 22 zu verbinden. Eine solch unmittelbare Verbindung scheint nämlich der Text zu verlangen, weil es in V. 23 heißt: „Dann wenn (τότε ἐάν) jemand zu euch sagen wird: siehe, hier ist Christus oder da ist er, so glaubet es nicht.“ Nach unserer Auffassung dagegen beziehen sich die Verse 21 und 22 noch auf das Zeitgericht allein, der Vers 23 mit den folgenden jedoch ausschließlich auf das Endgericht, dem das Auftreten der Antichristen vorausgeht. Wird uns da nicht mit Recht entgegengehalten: Weil V. 23 durch die Partikel τότε unmittelbar mit V. 22 verbunden wird, so werden das Zeitgericht, von welchem doch V. 22 handeln soll, und das Endgericht, auf das der gemachten Voraussetzung

gemäß V. 23 geht, miteinander auf das engste verknüpft, so daß ein Irrtum Christi oder wenigstens der Apostel unleugbar zutage liegt? Ein solcher Einwand stützt sich auf die Tatsache, daß *τότε* oftmals temporelle Bedeutung hat und zwar so, daß es auf die kurz vorher erwähnte Zeit hinweist, um auszudrücken, daß das Folgende entweder mit dem eben Erwähnten gleichzeitig ist oder sich demselben anschließt, sei es später oder meistens bald. Das ist unbestreitbar; aber damit ist die Bedeutung von *τότε* nicht erschöpft. Schon Grimm führt bei der Erörterung von Mt 11, 21 in Berufung auf 2 Kg 8, 22; Jos 8, 30 aus, daß *τότε*, etwas hebraisierend, nicht selten „von der streng geschichtlichen Aufeinanderfolge absieht, nur das einfache Geschehen oder Werden einer Tatsache ins Auge faßt“¹⁾. Zu demselben Resultat gelangt in neuerer Zeit auch Schumacher, insofern nach ihm *τότε* wiederholt nur als „eine rein äußerliche Verbindungsform“ gebraucht wird mit der Aufgabe, „überhaupt keinen Zeitpunkt anzugeben, sondern die Reihe der nicht stets historisch, sondern oft nach didaktischen Zwecken geordneten Erzählungen weiterzuführen“²⁾. Sogar die Parusierede beweist, wie falsch es wäre, in *τότε* stets die Angabe einer Zeit zu sehen; so lesen wir diese Partikel bei Mt 24, 9: „Reich wird sich gegen Reich erheben, Volk gegen Volk; es werden Hungersnöten sein und Erdbeben . . . (24, 8). Dann (*τότε*) werden sie euch ausliefern und töten“ . . . (24, 9). Markus läßt *τότε* in der Parallelstelle 13, 9 ganz aus, während Lukas hierfür 21, 12 setzt: *πρὸς δὲ τούτων πάντων*. Auch der Inhalt der eben zitierten Verse weist darauf hin; denn Jesus will voraussagen, daß außer den vorher genannten Übeln wie Kriegsnöten, Erdbeben auch Verfolgungen über die Gläubigen kommen werden, ohne eine Angabe über die Zeit der Verfolgungen zu machen, etwa daß sie gleichzeitig mit den ersteren Heimsuchungen oder ihnen nachfolgend wären. Demnach reiht *τότε* neue Drangsale an die bereits erwähnten an. Wenn das nicht beachtet wird, so können leicht verkehrte, um nicht zu sagen sonderbare Auffassungen hervortreten, namentlich hinsichtlich der eben erwähnten Stellen Mt 24, 9; Mk 13, 9 und Lk 21, 12. So meint Haupt³⁾: „Während bei Mt der Eindruck entsteht (*τότε* V. 9), daß die innergemeindlichen Nöten

¹⁾ Einheit der vier Evangelien 123.

²⁾ Die Selbstoffenbarung Jesu 106.

³⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 26.

den vorher beschriebenen folgen, bekommt man bei Mk, wo dies *τότε* fehlt, den Eindruck, daß beides nebeneinander hergeht, und erst V. 14 eine neue Epoche eintritt . . . (Bei Lukas) sind die Verfolgungen der Gemeinden ausdrücklich vor die Nöten des ersten Absatzes gestellt (*πρὸ δὲ τούτων πάντων*)¹. Ja, er benützt die angezogene Differenz unter den Synoptikern als Beweis für den nicht ursprünglichen eschatologischen Charakter des betreffenden Redeabschnittes; denn Lukas „denke so wenig daran, daß er alle diese Aussagen (von den verschiedenartigen Christenverfolgungen) vor die Anfangswehen ordnet (*πρὸ δὲ πάντων τούτων*)“. Tatsächlich handelt es sich aber, wie neuerdings Mader hervorhebt, um Verfolgungen „während der ganzen Dauer des Reiches Christi auf Erden“ (vgl. Lk 9, 23—27; 18, 7. 21. 31). Ebenso beweist die Geschichte, daß Christenverfolgungen sowohl während der übrigen im Vorausgehenden genannten Heimsuchungen stattfanden als auch vor und desgleichen nach ihnen. Auch Bisping erklärte: „Das *πρὸ δὲ τούτων πάντων* ist dem Lukas eigentümlich; Matthäus hat *τότε*. Es liegt darin eine Andeutung, daß damals, als Lukas sein Evangelium schrieb, die Christenverfolgungen bereits begonnen hatten.“ Andere schlossen auf eine späte Abfassung des dritten Evangeliums¹). Volle Klarheit und auch volle Übereinstimmung zwischen allen Synoptikern, insbesondere auch zwischen dem ersten und dritten Evangelisten liegt dagegen bei unserer Annahme vor, das *τότε* sei bei Mt 24, 9, wie auch sonst, öfter als einfache logische Verbindungspartikel ohne jedes temporelle Moment zu fassen und dementsprechend das lukanische *πρὸ δὲ τούτων πάντων* nach dem biblischen (Jak 5, 12) und dem profanen Sprachgebrauch im Sinne nicht von: ante haec omnia, sondern von: prae his omnibus = in primis, also hinweisend auf die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit, welche den Christenverfolgungen unter den übrigen Heimsuchungen zukommt, von denen die Kirche betroffen wird. Demnach ist der besprochene Einwand nicht geeignet, unsere Auffassung zu erschüttern, die Weissagung vom Zeitgericht erstrecke sich von Mt 24, 15 bis 24, 22, so daß die vom Endgericht erst mit 24, 23 einsetzt, wie z. B. auch Hetzenauer in seiner jüngst erschienenen *Biblia sacra*²) annimmt.

Bei unseren Darlegungen stützten wir uns stets nur auf Mt 24, 23—25 oder streng genommen nur auf 24, 24, d. h. auf jenen Vers,

¹) Näheres bei Pölzl-Innitzer, Lukas 417.

²) *Biblia sacra Vulgatae editionis* 977.

welcher vor den falschen Christi und falschen Propheten warnte. Daraus folgt, daß für unseren Zweck die Kontroverse belanglos ist, welche über das Verhältnis von Mt 24, 26—28 zu Lk 17, 23. 24. 37 besteht; denn dieselben Worte, welche wir bei Mt 24, 26—28, also innerhalb der Parusierede lesen, finden wir auch fast gleichlautend bei Lk 17, 23. 24. 37, also außerhalb der Parusierede. Eine einheitliche Beurteilung ist hierüber noch nicht erzielt. Nach den einen Exegeten sprach Jesus die betreffenden Worte zweimal, wie wir auch in anderen Fällen eine Wiederholung der Worte und auch der Werke von seite Jesu konstatieren können; alsdann würde jeder der beiden Evangelisten die Weissagung Jesu an der chronologisch richtigen Stelle erzählen, ohne daß eine Transferierung angenommen werden müßte. Nach anderen Exegeten jedoch hat Jesus die Worte nur einmal gesprochen, so daß einer der Evangelisten sie transferierte, sei dies nun Matthäus oder aber Lukas. Tatsächlich wird die Transferierung teils dem dritten, teils dem ersten Evangelisten zugeschrieben, letzteres häufiger. Da wir uns auf Mt 24, 26—28 niemals gestützt haben, so ist die Streichung dieser Verse aus der Parusierede für uns nebensächlich. Anders wäre es, wenn dieses Schicksal auch die V. 23—25, besonders V. 24, träfe, weil alsdann V. 29 unmittelbar an V. 21 anknüpfen würde, m. a. W. eine unmittelbare Verbindung von Zeit- und Endgericht vorläge. Daß aber die für uns unentbehrlichen Worte von den falschen Propheten und Messiasen zur Parusierede gehören, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß sie nicht nur von Matthäus, sondern auch von Markus — im Unterschied von den Versen Mt 26—28, welche bei Mk fehlen — als Bestandteil der genannten Rede berichtet (Mk 13, 21) werden. Wenn Lukas sie ausläßt, so ist dies leicht begreiflich; denn Lukas bringt, wie in seinem Evangelium überhaupt, so auch in der Parusierede öfter ein Plus gegenüber den beiden anderen Evangelisten, wiederholt aber auch ein Minus, indem er z. B. die Aussendung der Engel und die Versammlung der Auserwählten (Mt 24, 31; Mk 13, 27) übergelst; außerdem erzählt er eine Weissagung Jesu über das Auftreten von Pseudochristi nicht nur 21, 8, sondern auch 17, 23. Darum weisen auch solche Exegeten, welche Mt 24, 26—28 aus der Parusierede entfernen, die Verse 23—25 doch derselben Rede zu, wie Belser ¹⁾, Zahn ²⁾. Ebenso betrachtet Joh. Weiß wenigstens Mt 24, 24 als ursprünglichen

¹⁾ Die Geschichte des Leidens usw. 112.

²⁾ Matthäus 652. 661.

Bestandteil der christlichen Apokalypse oder auch der Redequelle, woraus nach ihm die Weissagung entnommen ist¹⁾. So droht auch von dieser Seite unserem Standpunkt keine Gefahr.

§ 4.

Andere Auffassungen.

1. Von den zwei Voraussetzungen, denen die liberal-kritische Exegese das Recht entnimmt, in Mt 24, 29 einen Irrtum Christi zu erblicken, nehmen wir sonach die eine an, d. h. die Bezugnahme des V. 24, 21 auf das Zeitgericht allein, lehnen aber die andere, d. h. die Verbindung des V. 29 mit V. 21 ab, indem wir statt dieser die mit den VV. 23 ff. vertreten. Doch gibt es auch Exegeten, welche mit der liberalen Kritik die genannten beiden Voraussetzungen teilen, ohne aber die aus ihnen meist gezogene Konsequenz zu gestatten, Jesus habe sich geirrt. Hiervon erwähnen wir zuerst Männer wie Hammond, Nösgen, welche *εὐθέως* im Sinne von „plötzlich“ nehmen wollen. Der Gedanke Jesu ist alsdann: Zuerst kommt das Zeitgericht über Jerusalem, es gibt aber außerdem noch ein anderes Gericht, das Weltgericht, welches plötzlich und unerwartet hereinbricht. Da hiernach nicht irgendwelche Zeitbestimmung hinsichtlich des allgemeinen Gerichtes, sondern lediglich dessen unvermutetes, rasches Eintreten ausgesprochen wird, so ist bei solcher Übersetzung selbstverständlich ein Irrtum Jesu nicht vorhanden. Ist sie aber berechtigt? Vom sprachlichen Standpunkt aus kann man sie nicht absolut verwerfen, da *εὐθέως* tatsächlich in der vorgeschlagenen Bedeutung vorkommt; aber doch sehr selten. Außerdem würde sie kaum zum Ziele führen; denn wenn Mt 24, 29 auf Mt 24, 21 zurückweist, so auch Mk 13, 24 auf Mk 13, 19. Mk 13, 24 scheint dann aber, wie bereits ausgeführt²⁾, das Weltgericht in die Zeit der Zerstörung der hl. Stadt zu versetzen durch seine zweite Zeitangabe: „in jenen Tagen“.

2. Eine andere Richtung glaubt, auch bei der Verbindung von Mt 24, 29 mit Mt 24, 21 Jesum von einem Irrtum deshalb freisprechen zu können, weil es sich um eine bedingte Vorhersage handle, d. h. nur unter gewissen Bedingungen wäre das Weltgericht mit dem Zeitgericht verbunden worden. Da diese Bedingungen nicht eingetreten seien, so wurde auch jene Verbindung gelöst. Es wird uns versichert: „Besonders lehrreich ist die Ge-

¹⁾ Das älteste Evangelium 279 ff.

²⁾ Oben S. 89.

schichte Jonas: der Prophet erhält von Gott Befehl wider die Stadt Ninive zu predigen, deren Bosheit vor Jahwe gekommen ist. Er geht hin und predigt, in vierzig Tagen werde Ninive zerstört werden. Die Niniviten tun Buße; da läßt sich Gott das Unheil gereuen, das er ihnen angedroht hatte, und fügt es ihnen nicht zu. Jona stellt ihn verdrießlich darüber zur Rede; aber Gott beschämt ihn durch den Hinweis auf seine Barmherzigkeit, welche selbst der Unmündigen und der Tiere nicht vergesse und gern Gnade übe. So scheut die Schrift durchweg den befremdlichen Anthropathismus der ‚Reue Gottes‘ nicht, um die Wahrheit auszu-drücken, daß Gott die Freiheit des Menschen achtet und in die Vollziehung seiner Ratschlüsse mit einrechnet¹⁾. Gewiß war die Prophetie des Jonas eine bedingte, wie nicht wenige andere auch; aber der bedingte Charakter derselben läßt sich deutlich erkennen. Um denselben weiß vor allem Jonas; denn er betet zu Gott: „Ich weiß, daß du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und voll großen Erbarmens und Verzeihung ühend an der Bosheit“ (4, 2). Ja, diese Erkenntnis besaß er bereits vor der Ankündigung; sie gerade verleitete ihn zu seiner bekannten Flucht; indem er fürchtete, es könnte, wenn Ninive sich bekehren, und Gott das angekündigte Strafgericht von der Stadt abgewendet haben würde, der Verdacht entstehen, er wäre ein falscher Prophet und der Gott Israels ohnmächtig (4, 2). Ebenso gaben sich die Niniviten der Hoffnung hin, die Androhung ihres Unterganges sei nur bedingungsweise gemeint. Diese Hoffnung bewegt sie zur Buße, indem sie denken: „Wer weiß, vielleicht wendet sich Gott und verzeiht und kehrt um aus dem Grimme seines Zornes, daß wir nicht zugrunde gehen“ (3, 10). Wo hingegen haben wir in der Parusierede irgendeine Andeutung dafür, die angeblich geweissagte Verbindung von Zeit- und Endgericht sei nur hypothetisch ausgesprochen? Es läßt sich nicht die geringste Spur hiervon nachweisen. Daraus schließen wir aber notwendig: Falls eine Verbindung von Zeit- und Endgericht geweissagt wurde, war sie absolut geweissagt. Fragen wir sodann nach der Bedingung, unter welcher das Endgericht mit dem Zeitgericht verbunden worden wäre, so werden wir gemahnt, „an die bußfertige Aufnahme zu denken, welche die Predigt des Evangeliums nicht bei den Juden, aber in der Heidenwelt gefunden hat. Nach der Parusierede sollte

¹⁾ Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 180.

das Erscheinen des Herrn Schrecken und Wehklage bei den Völkern hervorrufen (Mt 24, 30); nun aber geschah es, daß die Predigt von dem gekreuzigten Erlöser Tausende aus diesen Völkern zur Besinnung und Umkehr brachte, noch mehrere als Jonas Bußpredigt in Ninive. Die Menschheit . . . erwies sich doch noch zugänglich für den Ruf vom Kreuze her; der unfruchtbare Feigenbaum ließ doch noch Früchte hoffen, nachdem alles für ihn getan war. Vielleicht dürfen wir sagen: da jammerte es den Herrn, die Geschichte dieser Menschheit schon zu endigen, gerade in dem Augenblick, wo sie die entscheidende Wendung zum Bessern nahm¹⁾. Darnach soll der Gedankengang der Weissagung gewesen sein: Wenn die Heiden das Evangelium annehmen, so wird das Endgericht nicht bald kommen; wenn sie es aber nicht annehmen, so wird das Engericht alsbald auf das Zeitgericht folgen. Der erste Fall wurde nun Wirklichkeit, daraus erklärt sich nach Barth die Verzögerung des Endgerichtes. Diese Auslegung scheint uns völlig unhaltbar zu sein. Denn die Annahme des Evangeliums von seiten der Heidenwelt ist ja ganz klar bereits in die Weissagung aufgenommen; wir lesen nämlich: „Es wird dieses Evangelium vom Reiche verkündet werden in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und hierauf wird das Ende kommen“ (Mt 24, 14). Von der universalen Verbreitung des Christentums konnte es also nicht abhängen, ob Zeit- und Endgericht miteinander verbunden sein würden oder nicht. Demnach wird man dem Vorschlag, die angeblich geweis-sagte Verbindung von Zeit- und Endgericht sei nur hypothetisch gemeint, kaum beitreten können. Denn nichts weist auf einen bedingten Charakter der Weissagung hin, am wenigsten kann aber die Annahme bzw. Nichtannahme des Christentums von seiten der Welt die Bedingung gewesen sein.

3. Noch eine dritte Hypothese wenigstens wollen wir erwähnen; welche die Verbindung von Mt 24, 29 mit Mt 24, 21 und zwar im Sinne einer Verbindung von Zeit- und Endgericht, aber keinen Irrtum Christi zugibt. Denn diese soll nach ihr vom göttlichen Standpunkt aus zu verstehen sein. Wir werden nämlich darauf aufmerksam gemacht, daß „Gott nicht wie der Mensch ein Ereignis zuerst als ein zukünftiges, dann als gegenwärtiges und endlich als vergangenes ansieht: bei Gott gibt es kein Erwarten und keine Erinnerung, sondern nur stets gegenwärtiges Erleben . . . Für Gott und Gottes Anschauungsweise ist das Weltende absolute Gegen-

¹⁾ Barth, ebd. 183.

wart, wie die Weltentstehung und alle Weltereignisse vor ihm ewig bleibende Gegenwart sind“¹⁾. Zu dieser göttlichen Betrachtungsweise, heißt es weiter, konnte Gott schon die Propheten erheben, welche oft in einem Bilde schauen und darstellen, was zeitlich getrennt ist; um so mehr muß man die Erhebung dem höchsten Propheten, Jesus Christus, zugestehen. Daraus wird dann geschlossen: Von diesem göttlichen Standpunkte aus, für den es keine Zeitunterschiede gibt, verband Jesus Zeit- und Endgericht, ohne sich eines Irrtums schuldig zu machen. Unbedingt muß nun die Grundlage der Hypothese, d. i. die spekulativ-theologische Wahrheit zugegeben werden, daß Gott alles zeitlos schaut und erkennt, ebenso die Möglichkeit, daß er seine Organe zu dieser Anschauungsweise, wie angenommen, erhebe. Aber ebenso ist es möglich, daß Gott zu den Menschen menschlich spricht durch seine auserwählten Werkzeuge, auch hinsichtlich der Zeitangaben. Diese Akkommodation Gottes an die menschliche Anschauungs- und Sprechweise wird sogar als die Regel zu betrachten sein; das verlangt gebieterisch der Charakter der ganzen Offenbarung als einer Mitteilung Gottes an und für Menschen. Auch für die menschlichen Zeitbegriffe wird Geltung haben, was die Enzyklika Providentissimus Deus hinsichtlich des naturwissenschaftlichen Gebietes erklärt: „Gott drückte sich (in der Bibel), an die Menschen redend, gemäß ihrer Fassungs-gabe nach menschlicher Weise aus.“ Erwägen wir noch, daß eine Weissagung um so höher steht, je klarer und genauer sie die Zukunft enthüllt, so werden wir nicht anstehen, jene Prophetie für eine höhere Stufe zu werten, welche genau den menschlichen Begriffen gemäß zeitlich Getrenntes auseinanderhält, als jene, welche die Zeitunterschiede verwischt. Sollte diese höhere Stufe nicht zumal von dem zu erwarten sein, der mehr ist als alle Propheten? Daher werden wir bei allen Weissagungen, besonders aber bei denen Jesu nur dann die „göttliche Betrachtungsweise“ annehmen, wenn bestimmte Anhaltspunkte dazu nötigen. Solche Anhaltspunkte vermissen wir in der Parusierede überhaupt, namentlich aber hinsichtlich unseres Verses, d. h. hinsichtlich der Verbindung von Zeit- und Endgericht. Im Gegenteil haben wir gefunden²⁾, daß im lukanischen Text eine zeitliche Trennung der beiden Gerichte ganz klar ausgesprochen, in dem Text der zwei anderen Synoptiker genügend erkennbar ist.

¹⁾ Const. Wieland, Hat Jesus geirrt? 53 ff.

²⁾ Oben S. 88 ff.

Fassen wir unsere Erörterungen kurz zusammen. Die Behauptung, Jesus habe durch seine Erklärung Mt 24, 29: „alsbald nach der Trübsal jener Tage usw.“ Zeit- und Endgericht mit einander verbunden und sich eben damit geirrt, beruht auf den zwei Voraussetzungen: Mt 24, 29 sei mit 24, 21 zu verbinden, sowie Mt 24, 21 handle einzig vom Zeitgericht. Demgegenüber suchte man der erhobenen Beschuldigung Jesu, geirrt zu haben, den Boden vor allem durch die Annahme zu entziehen, Mt 24, 29 weise zwar auf Mt 24, 21 zurück, letzterer Vers aber habe das Endgericht oder Zeit- und Endgericht zugleich im Auge. Bei der Untersuchung hierüber kamen wir zu dem Resultat, daß Mt 24, 21 sowie auch noch Mt 24, 22 vom Zeitgericht allein handeln. Somit teilen wir eine der Voraussetzungen der liberalen Kritik für den bewußten Vorwurf, lehnen aber die andere: die Verbindung von Mt 24, 29 mit Mt 24, 21 ab. Statt derselben vertreten wir die Verbindung des Verses 29 mit dem Abschnitt 24, 23 ff. von den falschen Christi, welche mit ihren berückenden Lügenwundern eine große Gefahr selbst für die Auserwählten heraufbeschwören. Da diese Heimsuchung einerseits eine wahre „Trübsal“ bedeutet, anderseits identisch ist mit der am Ende der Welt durch den Antichristen herbeigeführten Schreckenszeit, so kann Jesus im Hinblick darauf in V. 29 erklären: „Als bald nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden . . . Und sie werden den Menschensohn kommen sehen.“ Nach dieser Auffassung hat Jesus das Weltgericht vom Zeitgericht getrennt und mit der durch den Antichrist verursachten Endtrübsal verbunden, so daß unmöglich ein Irrtum Christi in dem vielerörterten Vers 24, 29 gefunden werden kann.

II. „Dieses Geschlecht wird nimmermehr vergehen, bis alles dieses geschieht.“ Mt 24, 34.

§ 1.

Auslegung von „haec generatio“ im engeren Sinne, und von „omnia haec“ auf Zeit- und Endgericht.

Neben der Erklärung: „Sogleich nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert usw.“ (Mt 24, 29) wird auch folgende Ankündigung Jesu als Beweis für seinen eschatologischen Irrtum angesehen: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis alles geschieht“ (Mt 24, 34). Nur wenige Exegeten bezweifeln die

Echtheit dieses Wortes; weitaus die meisten liberal-kritischen Exegeten anerkennen dieselbe, freilich nur um sofort auf Grund desselben Jesum des Irrtums zu beschuldigen. Denn Jesus erkläre hiermit ganz deutlich, das Geschlecht seiner Zeitgenossen würde Partikular- und Universalgericht erleben, was eben nicht eingetroffen sei. Überraschend klingt es vielleicht, daß eine Anzahl positiver Exegeten den nämlichen Gedanken in unserem Verse ausgesprochen findet, daß sie aber dabei weit entfernt ist, daraus die Folgerung auf den angegebenen Irrtum Jesu zu ziehen. Belser kommentiert Mt 24,34 also: „Diese (= zeitgenössische) Generation erlebt nach den Worten des Heilandes ‚all das‘, d. h. die der Zerstörung Jerusalems vorangehenden Zeichen und den Tag der Zerstörung selbst. Da nun jene Zeichen wesentlich dieselben sind, wie die einst der Parusie und dem Weltende vorausgehenden, und da die über Jerusalem hereinbrechende Katastrophe ein Kommen des Herrn zum Gerichte ist [ein erster Akt des Weltgerichtes in der messianischen Zeit], so bekommen die bis zum Jahre 70 Lebenden auch in einem gewissen Sinne die Vorzeichen des Gerichtes und der Parusie und diese selbst zu sehen“¹⁾. Es will uns aber nicht gelingen, die schweren Bedenken zu unterdrücken, welche sich gegen die vorgeschlagene Auslegung aufdrängen. Wie kann man mit dem Typus, wenn auch nur in „einem gewissen Sinne“, zugleich den Antitypus erleben; etwa mit der Errichtung der ehernen Schlange in der Wüste zugleich den Sühnetod am Kreuze auf Golgotha oder mit dem Manna die Eucharistie? Eine solche Vorstellung scheint uns kaum vollziehbar zu sein; ebenso die weitere mit der ersten verwandte, daß, wer den ersten Akt eines Dramas, damit auch „in einem gewissen Sinne“ den letzten Akt desselben gesehen hätte, daß z. B. wer die Verfolgungen Jesu in seiner Kindheit oder während seines öffentlichen Lebens, damit auch seine letzte Stunde geschaut hätte, in welcher das „Consummatum est“ über seine sterbenden Lippen kam. Einschränkungen über Einschränkungen sind hierzu notwendig; in ein völlig unbestimmtes Ahnen scheint hier das Erleben und Schauen verflüchtigt, von dem der Text doch deutlich redet: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht.“ Einigermassen verständlich wird uns die Auslegung Belsers, insofern er annimmt, daß die Vorzeichen für das Weltgericht „wesentlich dieselben“ seien, wie die für die Zerstörung Jerusalems,

¹⁾ Die Geschichte des Leidens usw. 101.

namentlich weil dem Ende der hl. Stadt ähnliche falsche Propheten und Messiasse vorausgehen würden, wie dem der Welt (Mt 24, 24 ff.). Gegen diese Voraussetzung haben wir aber bereits ¹⁾ Stellung genommen.

§ 2.

Auslegung von „haec generatio“ im weiteren Sinne, und von „omnia haec“ auf Zeit- und Endgericht.

1. Die Auslegung, welche die durchschnittliche liberale sowie die erwähnte positive Exegese von unserem Verse gibt, fußt auf der ihnen gemeinsamen Auslegung, der Ausdruck *ἡ γενεὰ αὐτῆς* führe als Subjekt des Satzes die Zeitgenossen Jesu ein, und der Ausdruck *πάντα ταῦτα* als Objekt das Zeit- und zugleich das Endgericht, das sie erleben. Wegen der angegebenen bedeutenden Schwierigkeiten, welche diese Auslegung einschließt, ist die Anzahl ihrer Gegner ansehnlich genug; sie scheiden sich aber wiederum in zwei Gruppen: die eine bringt ein neues Subjekt, die andere ein neues Objekt in Vorschlag.

Die erste Gruppe bezieht die Subjektsbezeichnung *ἡ γενεὰ αὐτῆς* nicht auf die Zeitgenossen Jesu, sondern entweder auf das Geschlecht der Gläubigen bzw. der Gerechten (Origenes, Chrysostomus, Theophylakt, Cremer) oder auf das Menschengeschlecht (Hieronymus, Maldonat) oder aber auf das jüdische Volk (Bisping, Reischl, Knabenbauer, Riggerbach, Dörner). Darnach wäre der Sinn des Verses dieser: Bevor die Menschen, die Christen oder die Juden aussterben, wird das Zeit- und ebenso auch das Endgericht eintreten. Von einem Irrtum Jesu könnte man demnach nicht reden, wenigstens vorläufig nicht. Der erste Teil der Weissagung Jesu bezüglich des Zeitgerichtes wäre schon in Erfüllung gegangen, indem alle drei vorgeschlagenen Subjekte die Zerstörung Jerusalems erlebt haben; ebenso gut kann auch der zweite Teil der Weissagung betreffs des Endgerichtes eintreffen. Denn wenn Jesus bisher noch nicht zu demselben erschienen ist, so gibt es noch immer Menschen, Christen und auch Juden, so daß seine Parusie noch zu deren Lebzeiten erfolgen kann.

2. So sehr diese Auslegung nach der apologetischen Seite begrüßt werden könnte, so stellen sich ihr doch von exegetischer Seite große Schwierigkeiten entgegen, vor allem solche, welche

¹⁾ Vgl. oben S. 94 ff.

sprachlicher Natur sind. Männer, wie H. J. Holtzmann, Zahn behaupten nämlich, ἡ γενεὰ αὐτῆς habe in der biblischen Gräzität einzig und allein die Bedeutung von „zeitgenössisches Geschlecht“. Diese Behauptung dürfte aber durch Stellen, wie Knabenbauer¹⁾ sie zusammenstellt, erschüttert werden; wir legen daher auf dies sprachliche Bedenken gegen die Auslegung von ἡ γενεὰ αὐτῆς auf die Menschen, Christen oder Juden nicht das entscheidende Gewicht. Was nach unserem Ermessen am meisten gegen solche Auslegung spricht, ist der Inhalt, der alsdann unserem Verse eignet. Jesus würde nämlich nicht etwa erklären, Zeit- und Endgericht würden sicher über die Menschen bzw. über die Christen oder Juden kommen — eine solche Erklärung wäre allerdings sehr begreiflich —; sondern seine Aussage würde, da das Subjekt betont ist, dahin gehen, die Menschen bzw. die Christen oder die Juden seien es, welche die beiden Gerichte erleben. Demnach würde Jesus bei Annahme des zuerst genannten Subjekts versichern, daß Zeit- und Endgericht sich auf die Menschheit beziehen würden, oder daß es bis zu beiden Gerichten Menschen geben werde. Wozu sollte Jesus eine solche Wahrheit, an der ohnehin wohl kein Gottesgläubiger zweifeln wird, in der Parusierede aussprechen, wozu sie vollends mit der feierlichen Formel einleiten: „Wahrlich, ich sage euch“, und sie noch dazu so feierlich mit der unmittelbar darauffolgenden Beteuerung bekräftigen: „Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden nicht vergehen?“

3. Inhaltlich arme Sätze bekämen wir bei Annahme der zwei anderen in Vorschlag gebrachten Subjekte (Christen — Juden) gewiß nicht, indem Jesus verkündet hätte, entweder: sogar die Christen bzw. die Juden hätten beide Gerichte zu bestehen, oder: sie würden bis zum Zeit-, ja bis zum Endgericht existieren, m. a. W. es würde bis zum Weltende Christen und Juden geben. Den ersten möglichen Gedanken, daß Juden und Christen bezüglich der Gerichte keine Ausnahmestellung genießen werden, brauchen wir gar nicht näher zu erörtern, weil der Text nicht vom Umfang der göttlichen Richtertätigkeit redet, sondern vorzüglich von dem Nicht-Aussterben (οὐ μὴ παύσθῃ) oder dem Fortbestehen des betreffenden Geschlechtes. Bei der zweiten möglichen Auffassung würde Jesus den Fortbestand der Kirche bzw. der Juden bis zum Ende der

¹⁾ Evangelium sec. s. Matthaeum II 349 f.

Welt in Aussicht stellen, — allerdings ein Gedanke, inhaltsreich genug und auch würdig der vorausgehenden und nachfolgenden Beteuerung. Dennoch spricht dagegen der Zusammenhang, wie ihn der gegenwärtige Text in unserem Abschnitte aufweist, und an dem wir als dem ursprünglichen aus den oben¹⁾ angegebenen Gründen festhalten. Wir müßten nämlich fragen, warum Jesus gerade *hic et nunc* die angenommene Versicherung von der ewigen Dauer der Christen bzw. der Juden gibt. An unserer Stelle erscheint sie ganz abrupt, da vorher die Rede ist von der Parabel vom Feigenbaum und von der Zuverlässigkeit der früher angegebenen Gerichtsvorzeichen (24, 32 und 33) und nachher von der allgemeinen Verborgenheit des Zeitpunktes bezüglich des Endgerichtes, den nur der Vater kennt (24, 36). Eine derartige Vorhersage über die Christen bzw. über die Juden wäre nach der Disposition der Rede früher am Platze gewesen. Ungezwungen und ganz natürlich hätte sich die Verheißung von der Unzerstörbarkeit der Kirche anknüpfen lassen z. B. an 24, 14, weil in diesem Verse von ihrer Ausbreitung über die ganze Erde gesprochen wird; ähnlich die Weissagung, daß es stets Juden geben werde, etwa an 24, 20 oder 22, d. h. an die Schilderung der furchtbaren Katastrophe über die jüdische Nation.

§ 3.

Auslegung von „haec generatio“ im engeren Sinne, und von „omnia haec“ auf das Zeitgericht allein.

1. Der Versuch, durch Auslegung von *ἡ γενεὰ αὕτη* im weiteren Sinne, d. i. auf Menschen, Juden oder Christen statt auf die Zeitgenossen Jesu, ein neues Subjekt anzunehmen, führt anscheinend nicht zum Ziele. Darum empfiehlt eine andere Gruppe von Exegeten die Wendung „dieses Geschlecht“ von den Zeitgenossen Christi zu verstehen, die Objektsbezeichnung *πάντα ταῦτα* dagegen nicht auf beide Gerichte zu beziehen, sondern auf das Zeitgericht allein. Der Sinn der Aussage Jesu ist alsdann: Meine Zeitgenossen erleben den angedrohten Untergang des jüdischen Volkes. Offenbar liegt alsdann ebenfalls kein Irrtum Jesu vor, indem ja viele seiner Zeitgenossen Zeugen des schrecklichen Dramas waren. Es handelt sich nur darum, ob diese Auslegung gut begründet ist. Als Vertreter derselben nennen wir Calnet,

¹⁾ S. 50.

Hugo Grotius, Kübel, Nösgen, Schott, E. J. Meyer, Zahn, Lagrange, Camerlynck und Coppieters ¹⁾, Cladder ²⁾. Belser macht darauf aufmerksam, daß unser Vers bereits von dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien — nach Bardenhewer ³⁾ in den ersten Dezennien des 3. Jahrhunderts entstanden — so ausgelegt wurde. Sie geben ihn nämlich mit der Wendung wieder: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, und die Reinigung wird ihren Anfang nehmen“ (*ἡ καθαίρεσις ἀρχὴν λήψεται*) ⁴⁾. Freilich wird die dargelegte Erklärung gern als ein Produkt „dogmatischer Befangenheit“ gebrandmarkt ⁵⁾; aber selbst Klostermann, welcher von der genannten Befangenheit sicher frei ist, gibt in der Erörterung über *πάντα ταῦτα* zu, daß man es auf den Abschnitt Mk 13, 14—23 beziehen könne ⁶⁾, also auch auf den parallelen Abschnitt Mt 24, 15—22. Wir haben aber gefunden, daß hierin einzig von dem Strafgericht über Jerusalem gehandelt wird. Prüfen wir nun, ob *πάντα ταῦτα* nicht bloß möglicherweise, sondern wirklich auf das Zeitgericht allein geht. Hierfür sprechen vor allem Gründe formeller Natur; am deutlichsten treten sie hervor, wenn wir von Mt 24, 36 ausgehen, wo Jesus sagt: „Von jenem Tag oder jener Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater.“ Wir haben uns bereits überzeugt, daß diese Worte sich auf das Endgericht beziehen. Beachten wir, daß V. 36 mit *δέ* eingeleitet wird, sowie daß in V. 36 als Pronomen *ἐκείνης*, in V. 34 aber *ταῦτα* gebraucht wird, so liegt die Annahme nahe, daß zwischen den beiden Versen ein Gegensatz vorhanden ist. Ein weiteres Anzeichen eines gegensätzlichen Verhältnisses ist der Inhalt der beiden Verse, weil in Vers 36 das bekannte Nichtwissen Jesu ausgesprochen wird, in V. 34 aber implicite sicher ein Wissen Jesu, da er eine Datierung vornimmt, durch die besprochene Wendung „dieses Geschlecht“ werde ein bestimmtes Erlebnis haben. Daraus ergibt sich der Schluß: Wenn V. 36 sich auf das Endgericht bezieht, und wenn zwischen V. 34 und V. 36 ein Gegensatz formeller und materieller Natur besteht, so geht V. 34 auf das dem Endgericht entgegengesetzte Gericht, d. h. auf das Zeitgericht.

2. Auf letzteres führt auch der Zusammenhang zwischen V. 34 und V. 35. Jerusalem und in ihm der Tempel war für

¹⁾ Synopsis 134; vgl. 130.

²⁾ Als die Zeit erfüllt war, Freiburg 1915, 307.

³⁾ Geschichte der altkirchlichen Literatur II 624.

⁴⁾ Näheres bei Belser, Die Geschichte des Leidens usw. 113 f.

⁵⁾ B. Weiß, Krit.-exeget. Kommentar: Matthäus 422.

⁶⁾ Markus 116.

die Juden die Verkörperung ihrer nationalen und religiösen Ideale und damit der Gegenstand heiliger und begeisterter Liebe. Gern waren sie geneigt, ewigen Bestand „der hl. Stadt“ und der „hl. Stätte“ zuzuschreiben; sie sollten der politische und religiöse Mittelpunkt des von ihnen heiß ersehnten Messiasreiches werden. Solch schöner Traum schien selbst durch die Hl. Schrift begünstigt; bei Isaias z. B. las man: „Erhebe dich, Jerusalem! Werde licht, weil dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn über dir aufgeht . . . Nicht untergehen wird ferner deine Sonne, und dein Mond wird nicht abnehmen; der Herr wird dir sein zum ewigen Lichte, und zu Ende sind die Tage der Trauer“ (60, 1. 19). Gegen Jerusalem oder gegen den Tempel — beide gehören zusammen — reden, ward als ein todeswürdiges Verbrechen angesehen von den Zeiten des Jeremias an (Jer 26, 8) bis zu den Tagen Jesu und des Stephanus, indem sowohl gegen den Herrn (Mt 26, 65) als auch gegen den ersten Blutzegen (Apg 6, 13 f.) dieser Vorwurf erhoben wurde, um einen vollauf genügenden Titel zur Verurteilung zum Tode zu haben. Selbst die Apostel waren noch von ähnlicher Verehrung gegen die Stadt und das Heiligtum erfüllt, so daß sie es kaum zu fassen vermochten, als der Herr ihnen ankündigte, daß davon kein Stein auf dem andern bleiben werde (Mt 24, 1 ff.). Angesichts solcher Vorstellungen begreift es sich am besten, wenn Jesus, nachdem er, wie wir annehmen, in V. 34 die Zerstörung Jerusalems und des Tempels nicht bloß als sicher, sondern auch als innerhalb eines Menschenalters eintretend in Aussicht gestellt hatte, in V. 35 sofort mit der grandiosen Versicherung weiterfährt, wie Jahwe sprechend: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen.“ Für ein Wort, wie das in V. 34 gesprochene, das das Ideal einer ganzen stolzen Nation zertrümmerte, war in der Tat die denkbar feierlichste Beteuerung für dessen Wahrheit am Platze, um ihm Eingang in die Geister zu verschaffen. Ein besserer Zusammenhang, wie der hier vorgeschlagene, läßt sich kaum wünschen. Wie gestaltet er sich bei anderen Auffassungen unseres Verses? Hätte Jesus z. B. in demselben angekündigt, über seine Zeitgenossen noch würde das göttliche Gericht über Israel und zugleich über die ganze Welt hereinbrechen, so würde ein solcher Satz schwerlich einen derartigen Widerstand gefunden und daher auch keine so machtvolle Versicherung ihrer Wahrheit gefordert haben, wie die Ankündigung des Einzelgerichtes über Jerusalem. Denn wie wir uns überzeugt

haben¹⁾, wird gerade von der liberalen Exegese mit Nachdruck hervorgehoben, daß bei den Zeitgenossen Jesu der Glaube an das nahe Ende der Welt zwar nicht allgemein — eine allenthalben angenommene oder einheitliche Eschatologie gab es nicht —, aber doch weit verbreitet war, so sehr, daß auch Jesus und das Urchristentum davon ergriffen worden seien. Lange und oft genug hatten die jüdischen Apokalypsen wiederholt, der Äon eile mit Macht dem Ende zu; „die Vergangenheit und die noch ausstehende Zeit bis zum Ende der Welt verhielten sich nach ihnen wie ein Regenguß zu ein paar einzelnen Tropfen, wie ein großes Feuer zu einem bischen zurückgebliebenen Rauch“²⁾. In der gleichen Linie ungefähr, ohne besondere Schwierigkeiten zu veranlassen, hätte sich also die angeblich in V. 34 berichtete Verkündigung Jesu vom nahen Weltuntergang bewegt, und so auch die damit verbundene vom Untergange Israels, weil selbstverständlich mit der Welt auch Israel zu existieren aufgehört hätte. Gegen die Androhung Jesu aber, die wir in V. 34 annehmen, Israel allein hätte eine die Nation zermalmende Katastrophe zu erdulden, bäumte sich das ganze Denken und Fühlen der Juden mit elementarer Gewalt auf, und sie erheischte eine Versicherung, wie die in V. 35 vorliegende, an der nicht mehr zu rütteln war. Ähnliches möchten wir gegen jene Annahme hervorheben, nach welcher Jesus in V. 34 vorhergesagt hätte, daß es bis zum Ende der Welt Christen bzw. Juden geben werde. Dieses war nämlich vom Standpunkt des Messiasglaubens bzw. des Judentums nicht in so hohem Grade überraschend, daß hierzu die feierliche Beteuerung des V. 35 notwendig gewesen wäre. Sonach begreift sich dieselbe einzig oder wenigstens am vollständigsten bei der Auffassung, daß sie von Jesus angewendet wird für seine Drohung, innerhalb eines Menschenalters werde Israel samt der Hauptstadt und dem Heiligtume fallen.

3. Wie der nähere, so spricht auch der entferntere Zusammenhang für unsere Auffassung; wir meinen die Rücksicht auf die Frage, welche die Jünger am Ölberg stellten, und welche die Veranlassung zur Rede war. Nach Mt 24, 3 lautete sie: „Wann wird dies (*ταῦτα*) geschehen, und welches ist das Zeichen deiner Wiederkunft und des Weltendes?“, nach Mk 13, 4: „Sage uns, wann wird dies (*ταῦτα*) geschehen, und welches wird das Zeichen sein,

¹⁾ Vgl. oben S. 2 ff.

²⁾ Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 61.

wenn all das (*ταῦτα πάντα*) vollendet wird?“, nach Lk 21,7: „Meister, sage uns, wann wird dies (*ταῦτα*) geschehen, und welches ist das Zeichen, wenn dies geschieht?“ Die Differenz der Exegeten in der Bestimmung der einzelnen Punkte, welche die Jüngerfrage umfaßte, läßt sich nach unserem Ermessen also lösen: Explizite fragen die Jünger außer nach den Vorzeichen der Parusie zum Endgericht (*τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος*) nach der Zeit der Zerstörung des Tempels und Jerusalems (*πότε ταῦτα ἔσται*); denn *ταῦτα* geht auf die Tempelzerstörung mit ihren verschiedenen Momenten, welche den Gegenstand des vorher berichteten Gespräches zwischen Jesus und den Jüngern bildete (Mt 24,1—2). Implizite fragten sie auch um die Zeit der Parusie und des Weltgerichtes. Denn Belser hat Recht, wenn er über die damalige Jüngeranschauung bemerkt: „Diese Tatsachen a) die Zerstörung Jerusalems, b) die Ankunft und Offenbarung Christi, c) das Ende der Zeiten und aller Dinge sind in ihren Anschauungen und Erwartungen enge und untrennbar verbunden“¹⁾. Darum konnte einerseits Matthäus, nachdem er zuerst nur die Zerstörung des Tempels (*ταῦτα*) ins Auge gefaßt hatte, sehr wohl zu „der Parusie und dem Weltende“ übergehen, weil mit der ersteren sich die beiden letzteren Ereignisse miteinander nach der damaligen Jüngermeinung verbanden, anderseits genügte es vollständig, wenn Markus und Lukas im zweiten Frageglied nur *ταῦτα* bzw. *ταῦτα πάντα* setzen. Denn wenn von den drei Ereignissen: Katastrophe über Jerusalem, Parusie und Weltgericht nur eines erwähnt wurde, so wurden auch die zwei ungenannten gleichsam durch Ideenassociation in Betracht gezogen. Der Unterschied in den Berichten der Synoptiker hinsichtlich der Fragestellung ist lediglich ein formeller, kein sachlicher, indem die Jünger nach allen drei Evangelisten Aufklärung wünschen im ersten Teil über die Zeit des Partikular- und des damit — wenigstens nach ihrer Vorstellung — verbundenen Universalgerichtes, im zweiten Teil über die Vorzeichen der beiden Gerichte. Manche Exegeten, z. B. Zahn, beurteilen das *ταῦτα* bei Mt 24,3 etwas anders; es solle nicht auf das Partikulargericht allein gehen, sondern auch auf das Universalgericht, weil auch dieses kurz vorher geweissagt war, d. h. nach Mt 23,37—39. Doch können wir uns dieser Auffassung nicht anschließen. Denn es ist zweifelhaft, ob nicht Matthäus, nach welchem die betreffenden Worte in

¹⁾ Die Geschichte des Leidens usw. 89.

der Charwoche und im Tempel gesprochen wurden, eine Transferierung vornahm, weil sie nach Lk 13, 34 ff. in eine frühere Zeit — Aufenthalt in Peräa — fallen, ja zweifelhaft sogar, ob mit Mt 23, 39: „Dico enim vobis, non videbitis me, donec dicatis: Benedictus qui venit in nomine Domini“, wirklich auf die Parusie abgezielt wird, nicht auf das Erscheinen Jesu am Gründonnerstag in Jerusalem¹⁾. Jedenfalls liegt ferner zwischen der Weissagung Mt 23, 39 und der Jüngerfrage eine längere Zeit als zwischen der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und der Frage der Jünger. Deshalb halten wir an der angegebenen Auslegung von *ταῦτα* fest, welche auch von vielen anderen Exegeten der älteren und neueren Zeit, wie Chrysostomus, Theophylakt, Bisping, Schanz geteilt wird. Wenn übrigens Zahn Recht hätte, so würde unser oben gewonnenes Resultat nur noch deutlicher hervortreten: die Jünger fragten, abgesehen von den Vorzeichen, nach der Zeit der beiden Gerichte. Auch liberale Exegeten stimmen uns hierin zu; so schreibt J. Weiß zu Mk 13, 4 also: „Die Jünger wollen wissen, wann der Tempel zerstört werden wird; aber der zweite Teil der Frage nach dem Vorzeichen, an dem man erkennen kann, wann das alles sich vollziehen wird, deutet an, daß der Untergang des Tempels (nach der Vorstellung der Fragenden) nur ein Teil der großen Weltkatastrophe sein wird, die bei der Ankunft (= Wiederkunft) des Messias eintreten wird. Matthäus hat ganz richtig umschrieben: „welches ist das Vorzeichen deiner Ankunft (Parusie) und des Endes der Welt“²⁾. War aber das der Sinn der Jüngerfrage, so ergibt sich für uns eine nicht unwichtige Folgerung. Auch von einem ziemlich minderwertigen Pädagogen erwarten wir nämlich, daß er auf die Fragen seiner Schüler Rücksicht nimmt; um so mehr dürfen wir eine solche pädagogische Rücksicht bei Jesus annehmen, dem allseits hohe pädagogische Begabung zugestanden wird. In dieser Erwartung nun werden wir bezüglich der Vorzeichen nicht getäuscht. Jesus gibt nämlich solche für beide Gerichte an, und zwar getrennt, zuerst für das Zeitgericht, nämlich „den Greuel der Verwüstung“, die drohende Umzingelung der hl. Stadt (Mt 24, 15; Mk 13, 14; Lk 21, 20), dann für das Endgericht, und zwar entferntere, d. h. das Auftreten von Antichristen (Mt 24, 23 ff.; Mk 13, 21 ff.) und nähere, nämlich siderische und tellurische Veränderungen (Mt 24, 29 ff.; Mk 13, 24 ff.; Lk 21, 25 ff.).

¹⁾ Näheres z. B. Belser, Die Geschichte des Leidens usw. 86.

²⁾ Die Schriften des NT I 194.

Sollte Jesus nun bezüglich der Zeit der beiden Gerichte unpädagogischer vorgehen, nach der die Jünger doch ebenfalls und selbst in erster Linie fragen? Nach unserer Annahme gibt Jesus auch hierauf Antwort, und zwar ebenfalls getrennt, wie bezüglich des andern Fragepunktes. Darnach äußert er sich hinsichtlich des Zeitgerichtes nach Mt 24,34: Es findet statt innerhalb eines Menschenalters. Hier haben wir eine positive Datierung. Hinsichtlich des Endgerichtes gibt er nach Mt 24,36 eine negative: Niemand kennt die Zeit desselben, und niemand soll sie kennen lernen.

Erzielt man bei anderer Auffassung auch ein solch befriedigendes Ergebnis? Falls man sich jenen Exegeten, welche, wie erwähnt, in V. 34 eine Voraussage Jesu von dem Nicht-Vergehen der Christen bzw. der Juden erblicken, anschließt, so nimmt Jesus nur Stellung zur Frage nach der Zeit des Endgerichtes — in V. 36 — während er die Frage nach der Zeit des Partikulargerichtes ganz unberücksichtigt läßt. In günstigerer Lage sind offenbar diejenigen unter den Exegeten, welche V. 34 in dem Sinne auslegen, Jesus habe für seine Zeitgenossen noch das Partikular- und zugleich das Universalgericht in Aussicht gestellt. Denn alsdann sind in unserem Verse die zwei Fragen der Jünger über den Zeitpunkt beider Gerichte beantwortet. Aber es ergibt sich auch für diesen Standpunkt eine Inkongruenz, insofern darnach Jesus zuerst in V. 34 bezug nimmt auf den Zeitpunkt der zwei Gerichte zugleich, und zwar positiv, dann nochmals in V. 36 auf den des Endgerichtes allein, und zwar negativ. Eine wahrhaft pädagogische und zugleich logische Stellung nimmt Jesus zu der Jüngerfrage nach dem Datum des Zeitgerichtes nur bei der Auffassung ein, nach welcher Jesus letzteres für seine Zeitgenossen ankündigt.

4. Für diese Auffassung sprechen auch Parallelstellen. Die Evangelien liefern den Beweis, wie Jesus wiederholt droht, daß das Zeitgericht in Bälde und bestimmter innerhalb einer Generation kommen werde. So ruft er seinen Gegnern in erschütternder Weise zu: „Ihr machet voll das Maß eurer Väter! Ihr Schlangen, Natternbrut, wie wollt ihr dem Gericht der Hölle entgehen . . . Über euch wird kommen alles gerechte Blut, das vergossen ward auf Erden, vom Blute des gerechten Abel an bis zum Tode des Zacharias, des Sohnes des Barachias, den ihr ermordet habt zwischen dem Tempel und dem Altare. Wahrlich, ich sage euch: all das (unschuldig vergossene Blut) wird kommen über dieses Geschlecht“ (Mt 23,32 ff.; vgl. Lk 11, 44 ff.). Die drei Wendungen, daß die Angeredeten (et vos)

das Maß der Sündenschuld voll machen, daß über dieselben (super vos) alles unschuldig vergossene Blut komme, und wiederum, daß es über dieses Geschlecht komme, lassen keinen Zweifel daran, daß Jesus das furchtbare Strafgericht Gottes seinen Zeitgenossen androht. Das nämliche ergibt sich aus dem Gleichnisse von den schlimmen Winzern, welche zuerst die zu ihnen geschickten Knechte des Eigentümers des Weinbergs und zuletzt sogar den Sohn ihres Herrn töten. Unstreitig sind mit den Winzern die jüdischen Hierarchen, mit dem Herrn des Weinbergs Gott, mit dem Sohn des Weinbergbesizers der Sohn Gottes, d. i. Jesus gemeint. Die Strafe, die der Herr vollzieht, besteht darin, daß „er die Schlimmen auf schlimme Weise vernichtet“. Damit kann Jesus nur den Hierarchen im voraus ankündigen, daß sie selbst, falls sie ihre Mordabsichten gegen ihn ausführen, noch die gerechte, empfindliche Bestrafung zu gewärtigen haben, daß also Gottes Strafgericht innerhalb eines Menschenalters über Israel hereinbrechen wird. Die Evangelisten bemerken denn auch ausdrücklich: „Und die Schriftgelehrten und Hohenpriester trachteten Hand an ihn zu legen in derselben Stunde, fürchteten aber das Volk; denn sie erkannten, daß er dieses Gleichnis in bezug auf sie gesagt hatte“ (Lk 20, 19; vgl. 21, 45; Mk 12, 12). Gleichsam zur Ergänzung des soeben vorgeführten Gleichnisses, das wenigstens in erster Linie bloß den zeitgenössischen Hierarchen und Führern des Volkes das Strafgericht androht, trug Jesus noch ein anderes Gleichnis vor, nach welchem auch die damaligen Juden überhaupt in jenes Strafgericht einbezogen werden. In dem Gleichnis vom Hochzeitmahle, das ein König seinem Sohne hielt, zu dem aber die Geladenen zu erscheinen ablehnten — ja, die Knechte, die der König zu ihnen absandte, wurden von ihnen getötet —, wird die über die Widerspenstigen verhängte Strafe also geschildert: „Der König aber ward zornig, brachte diese Mörder um und verbrannte ihre Stadt“ (Mt 22, 7). Wie leicht erkennbar, ist mit dem Könige wieder Gott bezeichnet, mit dem Königssohn gewiß Jesus, mit den hartnäckigen Eingeladenen die Juden, und mit der Strafe, die letztere erleiden, das Drama vom Jahre 70, bei welchem die römischen Heere ein schreckliches Blutbad unter den verstockten Juden anrichteten und deren Hauptstadt samt dem Tempel in Asche legten. Für uns fällt namentlich ins Gewicht, daß die beschriebene Strafe jene ereilt, welche die Einladung zurückwiesen

und die abgesandten Knechte, womit die Apostel gemeint sind, töteten. Dieses waren aber die Zeitgenossen Jesu und der Apostel; demnach hat auch, hier Jesus angedeutet, daß die jüdische Katastrophe innerhalb eines Menschenalters eintreten werde. Die nämliche Datierung des Partikulargerichtes über Israel nimmt Jesus auch auf dem Kreuzweg nach Golgotha vor. Auf demselben sprach er voll Mitleid zu den Frauen, welche ihn auf jenem schweren Gange mit teilnehmenden Herzen begleiteten: „Ihr Töchter von Jerusalem, weinet nicht über mich, vielmehr weinet über euch selbst und über eure Kinder. Denn siehe, es kommen Tage, wo man sagen wird: Selig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren, und die Brüste, die nicht genährt haben. Hierauf wird man anfangen zu sprechen zu den Bergen: Fallet über uns — und zu den Hügeln: Bedeckt uns“ (Lk 23, 28 ff.). Darnach wird solch entsetzliches Unglück, das den sehnsüchtigen Wunsch nach dem Tod auf die Lippen drängt, teils über die begleitenden Frauen selbst, teils über deren Kinder kommen. Dann muß aber dies Unglück innerhalb einer Generation über Jerusalem hereinbrechen. Die Tatsache, daß Jesus wiederholt sich dahin äußert, das göttliche Strafgericht werde innerhalb eines Menschenalters an der jüdischen Nation vollzogen, bestärkt uns in der Auffassung, daß dieser Gedanke auch in Mt 24, 34 von ihm ausgesprochen wird.

5. Für unsere Auffassung spricht auch das Resultat, zu welchem man gelangt, falls man die Parusierede, wie sie uns Matthäus überliefert, nach ihrer rythmisch-strophischen Struktur betrachtet. In neuerer Zeit wurde unsere Rede nach dem genannten Gesichtspunkt wiederholt betrachtet,¹⁾ so von Szczygiel¹⁾. Nach demselben bilden die Verse 32—39 die vierte Strophe der ganzen Rede, und zwar umfaßt der erste Teil der Strophe die Verse 32—35, der zweite Teil die Verse 36—39. Wir können dem erwähnten Autor nur zustimmen, wenn er den Zweck der Strophe zuerst im allgemeinen dahin bestimmt, „Auskunft über die Möglichkeit zu geben, aus den Vorzeichen, den Zeitpunkt der Entscheidung im voraus zu berechnen“, und dann fortfährt: „Es entgeht niemand, daß die Aussagen von V. 32 ff. und 36 ff. sich widersprechen und einander ausschließen. Dort die Möglichkeit für die Menschen einer unfehlbaren Vorausberechnung und die Angabe einer äußersten

¹⁾ Theologie und Glaube III (1911) 263 ff.

Zeitgrenze, hier die emphatische Negation des Wissens, das nachdrücklichst Gott allein reserviert ist. Die Annahme verschiedener Quellen behebt den Widerspruch nicht; denn wie kam der Evangelist dazu, zwei solche Aussagen nebeneinander zu stellen, ohne den Versuch einer Ausgleichung zu machen? Wenn aber IV a und IV b von verschiedenen Themen sprechen, schwindet jede Schwierigkeit. Unwidersprochen handelt IV b vom Parusietage. Sein Zeitpunkt ist nur Gott bekannt; er kann darum auch nicht an der Hand von Vorzeichen im voraus berechnet werden . . . IV a dagegen müssen wir notwendigerweise auf Jerusalem verstehen. Dies verlangt der natürliche Sinn von V. 34; „dies Geschlecht“ bezeichnet die zeitgenössische Generation Christi. Ferner schließt sich IV a lückenlos an II a (V. 15—21) an. Dort rät Christus zur eiligsten Flucht im gegebenen Zeitpunkt an; hier hebt er hervor, wie untrüglich das Künden der Vorzeichen ist ¹⁾“.

6. Schließlich möchten wir noch auf die Stellung aufmerksam machen, welche der liberal-kritische Exeget Merx zu unserem Verse einnimmt. In seiner Untersuchung zum Evangelientext ²⁾ schreibt er: „Da Jesus die Vollendung eintreten läßt, bevor noch die jetzt lebende Generation vergangen ist, so fragt es sich, ob er die Vollendung auf die Zerstörung Jerusalems bezieht — dann hat er recht gehabt, oder auf das Ende der Welt —, dann hat er sich geirrt. Ich begreife nicht, welches falsche Interesse für das geschriebene Wort, das die geläufigsten Inventarstücke jüdischer Apokalyptik zusammenschweifft, die Theologen bestimmt, Jesum mit Gewalt einen totalen Irrtum anhängen zu wollen, wo ein wenig Textkritik und ein wenig höhere Kritik genügen, um uns Jesum statt einen sich täuschenden Schwärmer als einen die wahren bewegenden Kräfte der Geschichte untrüglich erkennenden und verkündenden Seher erkennen zu lassen. Und dabei werden viele Theologen von dem peinigenden Gefühle verfolgt, daß diese Pseudo-eschatologie in das reine Bild Jesu so unreine phantastische Züge einfügt.“ Weiterhin betont Merx, schon der Anfang der Rede hebe zweierlei hervor: Statt der erträumten jüdischen Weltherrschaft mit der Hauptstadt Jerusalem kommt der Untergang von Tempel und Stadt, das Weltende dagegen wird erst dann eintreten, wenn Jesu Evangelium trotz der erkaltenden Liebe vieler seiner Anhänger in der ganzen Welt gepredigt ist. In welchem Widerspruch zu

¹⁾ Ebd. 271 f.

²⁾ Die vier kanonischen Evangelien II, 1, 354 f.

solcher Ankündigung würde V. 34 stehen, wenn darin von einem baldigen Weltuntergang gesprochen würde! „So universalistisch ist der echte Gedanke Jesu, und der ist jetzt eingebettet in die engherzigste jüdische Apokalyptik!“ Nicht in allen Punkten zwar vermögen wir den Aufstellungen Merxs zuzustimmen, aber nach zwei Richtungen verdienen sie anscheinend volle Beachtung: die Annahme, Jesus hätte den Weltuntergang innerhalb eines Menschenalters erwartet, macht ihn zu einem apokalyptischen Schwärmer, wozu aber die Reinheit und Klarheit seines Geistes nicht harmoniert; sie bringt ihn ferner in Konflikt mit der Idee des Universalismus, welche er gerade auch in der Parusierede zum Ausdruck bringt.

7. Wenn so viele und schwerwiegende Gründe dafür sprechen, daß die entscheidende Objektsbezeichnung in 24,34: *πάντα ταῦτα* auf die Zerstörung Jêrusalems allein sich beziehe, warum sträuben sich aber dann nicht wenige Exegeten gegen diese Auslegung? Sie weisen nachdrücklichst auf die Pluralform und auf die Natur des Demonstrativpronomens hin. Der Plural *ταῦτα*, noch verstärkt mit *πάντα*, wird gewiß verständlich, wenn er auf Zeit- und Endgericht geht, aber er scheint auch vollständig gerechtfertigt zu sein bei Beziehung auf das Zeitgericht allein, weil hierzu auch eine ganze Anzahl von Momenten gehört: zunächst die Vorzeichen, und zwar mehrere; sodann vollzieht sich die Katastrophe selbst in verschiedenen Akten, angefangen von der Belagerung der Stadt bis zu deren Eroberung, verbunden mit der Zerstörung des Heiligtums und mit der Ermordung oder Wegführung der Einwohner: all das hatte Jesus vorausgesagt. Deshalb ist auch bei der Einschränkung des Verses auf das Zeitgericht der Plural *πάντα ταῦτα* völlig verständlich. Das vorgesetzte *πάντα* hebt noch außerdem hervor, daß die Weissagung Jesu Anspruch darauf macht, ganz, d. h. in sämtlichen Punkten und Einzelheiten in Erfüllung zu gehen. Gewichtiger ist das zweite Bedenken gegen unsere Auffassung. Demselben liegt folgender Gedankengang zugrunde: Das Demonstrativ-Pronomen *ταῦτα* weist seiner Natur nach auf das Vorausgehende, vor allem auf das unmittelbar Vorausgehende hin, sehr häufig auch noch auf das mit letzterem Verbundene; nun geht im Texte dem *ταῦτα* unmittelbar voraus die Schilderung der Parusie und der Zeichen am Himmel, und dieser geht vorher die Beschreibung der Pseudochristi und letzterer wiederum die Weissagung vom Zeitgericht. Infolge dessen schließt man: Demnach bezieht sich *ταῦτα*, namentlich weil mit *πάντα* verstärkt, auf Zeit- und Endgericht nebst den dazu gehörigen

Vorzeichen. Die Argumentation klingt bestechend, und doch ist sie keineswegs zwingend. Denn die angerufene Verwendung des Demonstrativ-Pronomens mag die regelmäßige und häufigere sein; aber sie ist nicht die einzige; nicht selten kennt die biblische Gräzität noch eine andere. Wie in einem anderen Zusammenhang bereits erwähnt¹⁾, erklärt Klostermann bezüglich des *ταῦτα* in Mk 13, 28, daß es notwendig entweder auf Mk 13, 7—23 oder auf Mk 13, 14—23 bezogen werden müsse, also nicht auf das unmittelbar Vorausgehende und auf das damit Verbundene, indem nach ihm *ταῦτα* fünf Verse überspringt. Ähnlich überzeugend wirkt der Gebrauch des *ταῦτα* in 1 Kor 4, 6, wo Paulus schreibt; „Dies (*ταῦτα*), o Brüder! habe ich eurewegen auf mich und auf Apollo übertragen . . .“ Allerdings beziehen manche Exegeten dieses *ταῦτα* auf das unmittelbar Vorausgehende, wenn auch in verschiedenem Umfange; andere auf 3, 21—23; die dritten jedoch auf 3, 4—9. Zu letzteren gehört Cornely²⁾, und man wird sich seinen Gründen nicht leicht entziehen können. Indem er auf den Wortlaut aufmerksam macht, der von einer Übertragung auf Paulus und Apollo spricht (*μετεσχημάτισα εἰς ἑμαυτὸν καὶ Ἀπολλώ*), führt er aus: „Pronomen haec non omnia potest complecti, quae de schismatis inde a 1, 12 late dicta sunt, sed illa sola, in quibus speciali modo de Paulo et Apollo agitur; atqui ab 1, 12 usque ad 3, 4 nemo nominatur, 3, 4—9 de solis Paulo et Apollo; 3, 10 seqq. de omnibus magistris agunt; ergo pronomen haec de illa sectione (d. h. 3, 4—9) intelligitur“. Selbst die Beziehung auf 3, 21—23 lehnt Cornely konsequent ab, weil in 3, 21—23 zwar Paulus und Apollo genannt würden, aber nicht ausschließlich, sondern in Verbindung mit Kephas, während es in 4, 6 ausdrücklich heiße: „Dies habe ich übertragen auf mich und Apollo.“ Zu beachten ist hierbei, daß bei der Beziehung des *ταῦτα* in 1 Kor 4, 6 auf 1 Kor 3, 4—9 das *ταῦτα* auf einen Abschnitt zurückgreift, der von ihm durch 20 Verse getrennt ist, während in unserem Falle, d. h. bei der Beziehung des *ταῦτα* in Mt 24, 34 auf die Zerstörung Jerusalems allein viel weniger Verse in Betracht kommen. Völlig begreiflich wird der von uns angenommene weiter zurückgreifende Gebrauch des *ταῦτα*, wenn wir berücksichtigen, was die neutestamentlichen Grammatiker und Lexikographen lehren. Nach Winer³⁾ bezieht sich „das Pronomen *οὗτος* zuweilen nicht auf das der Wortstellung nach nächste, sondern

¹⁾ Oben S. 109.²⁾ Prior epistola ad Corinthios 104.³⁾ Grammatik des ntl Sprachidioms 182.

auf ein entferntes Nomen, das als Hauptsubjekt zu betrachten und darum dem Schriftsteller psychologisch das nächste, das im Geiste gegenwärtigste war.“ Nach Blaß-Debrunner ¹⁾ wird es „von dem jetzt und immer vor Augen Gestellten gebraucht“; nach Zorell ²⁾ steht es „de re aut persona, quae sive oculis sive menti loquentis atque audientis praesens est.“

Aus all dem leiten wir das Recht ab, ταῦτα in Mt 24,34 etwa mit der Wendung „die in Rede stehenden Dinge“ zu übersetzen und darunter die Zerstörung Jerusalems zu verstehen. Denn sie war, wie wir bereits gesehen, ein Hauptgegenstand des Interesses und daher auch der Rede. Dabei dürfen wir um so mehr bleiben, als, wie wir gefunden, ταῦτα auch in der Frage der Apostel dem Wortlaute nach den nämlichen Inhalt hatte (Mt 24,3: πότε ταῦτα ἔσται) und das ταῦτα in Mt 24,34 im Gegensatz zu einem alsbald folgenden ἐκεῖνος steht (Mt 24,36: περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης). Außerdem ist es eine Tatsache, welche durch die Erfahrung immer aufs neue bestätigt wird, daß eine Wendung, welche im Referat für den Leser etwas undeutlich ist, beim Vortrag selbst für die Zuhörer durch den Redner durch dessen Betonung, Gebärde und dgl. volle Klarheit besaß. B. Weiß macht zu den Worten Jesu: „Wenn sie euch in dieser Stadt verfolgen, so fliehet in die andere“ (Mt 10,23) die richtige Bemerkung: „Jesus weist mit dem Finger auf die Stadt hin, in der sie eventuell Verfolgung trifft, und auf die andere, wo sich noch keine wider sie erhoben hat“ ³⁾. So konnte Jesus durch eine bloße Handbewegung auf Jerusalem — die Parusierede wurde ja auf dem Ölberg angesichts der hl. Stadt, insbesondere „dem Tempel gegenüber“ (Mk 13,3) gehalten — den Jüngern jeden Zweifel über die Bedeutung seines Ausdruckes: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht“ mit Leichtigkeit nehmen, so daß sie bestimmt wußten, πάντα ταῦτα beziehe sich auf das über Jerusalem Gesagte.

Das Resultat unserer Erörterung über Mt 24,34 lautet: Mit seiner Erklärung, bevor „dieses Geschlecht“ vergehe, würde „dies alles“ geschehen, kündigt Jesus an, daß die jüdische Nation mit Jerusalem innerhalb einer Generation dem Untergange verfallen sei. Diese Drohung ging 70 n. Chr. vollständig in Erfüllung; also enthält unser Vers keinen Beweis für einen Irrtum Christi, sondern einen Beweis für die Wahrheit seiner Worte.

¹⁾ Grammatik des ntl Griechisch 170.

²⁾ Novi Testamenti lexicon graecum 413.

³⁾ Kritisch-exegetischer Kommentar: Matthäus 203.

III. Folgerungen in bezug auf die Parusierede.

Auf Grund unserer Ausführungen gelangten wir zu dem Ergebnis, daß Mt 24, 22 und ebenso Mt 24, 34 einen bedeutsamen Einschnitt in die Parusierede machen, insofern wir einerseits V. 22 noch auf das Zeitgericht über Jerusalem bezogen, anderseits V. 34 wieder auf dieses Gericht. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für die Disposition der Rede sowie zugleich für die ursprüngliche Gestalt derselben, weil die Bestimmung der letzteren auf das innigste mit der Struktur der Rede zusammenhängt. Denn bei Prüfung der Ursprünglichkeit einzelner Verse muß auch untersucht werden, ob und wie sie zum Vorausgehenden und Nachfolgenden passen. Naturgemäß fällt von den Resultaten, zu denen wir hierbei kommen, Licht auf unsere bisherigen Ergebnisse zurück. Von Wichtigkeit ist ja die Frage, wie sich unser Standpunkt zum Aufbau der ganzen Rede verhält. Mit ihrer Beantwortung ist mehr oder weniger seine Berechtigung oder aber seine Verwerfung gegeben. Allerdings begeben wir uns hiermit auf ein schwieriges, viel umstrittenes Gebiet.

Erster Teil der Rede.

§ 1.

Hypothese vom Weissagungscharakter dieses Abschnittes.

1. Über den Umfang des ersten Teiles der Parusierede besteht unter den Exegeten keine nennenswerte Verschiedenheit, indem in der Regel zu demselben Mt 24, 4—14, Mk 13, 3—13 und Lk 21, 8—19 gerechnet wird. Desto größer ist aber die Verschiedenheit hinsichtlich der Frage, welches der Zweck oder das Thema dieses Redeteiles sei. Von einer großen Anzahl von Exegeten wird die Meinung festgehalten, Jesus gebe hier eine Weissagung. Doch geht diese Gruppe sofort in drei Unterabteilungen auseinander bei der Bestimmung des näheren Gegenstandes, auf den sich die Weissagung beziehe. Nach der ersten Abteilung, zu der Chrysostomus, Thomas, Calmet u. a. gehören, würden die Vorzeichen für die Zerstörung Jerusalems geweissagt, nach der zweiten, zu welcher z. B. Hieronymus, Theodor von Mopsuestia, Cajetan, zählen, sollen wir eine Weissagung über die Vorzeichen des Weltgerichtes haben; die dritte Klasse, die u. a. von Albertus Magnus, Maldonat, Belser, Bisping gebildet wird, nimmt an, daß wir hier eine Weissagung über die Vorzeichen der beiden Gerichte hätten.

Im Interesse der Beurteilung dieser verschiedenen Auffassungen müssen wir uns den Text des Redeabschnittes vergegenwärtigen. Derselbe lautet (Mt 24):

Jesus gab ihnen zur Antwort: Sehet zu, daß euch niemand verführe (4). Denn viele werden kommen unter meinem Namen und sagen: ich bin der Christus, und sie werden viele verführen (5). Ihr werdet aber hören von Kriegen und Kriegsgerüchten. Schauet, lasset euch nicht beunruhigen; denn es muß geschehen; allein es ist noch nicht das Ende (6). Denn es wird sich erheben Volk gegen Volk und Reich gegen Reich, und es werden Hungersnöten und Pestkrankheiten und Erdbeben sein von Ort zu Ort. Dies alles aber ist ein Anfang der Wehen (8). Dann werden sie euch in Drangsal überliefern und euch töten, und ihr werdet gehaßt sein von allen Völkern wegen meines Namens (9). Und dann werden viele sich ärgern und einander überliefern und hassen (10). Und viele falsche Propheten werden aufstehen und viele verführen (11). Und weil die Gottlosigkeit sich mehrt, wird die Liebe vieler erkalten (12). Wer aber ausharrt bis zum Ende, dieser wird gerettet werden (V. 13). Und es wird dieses Evangelium vom Reiche im ganzen Erdkreis gepredigt werden zu einem Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen (14).

2. Die Beziehung des Abschnittes auf die Vorzeichen der Zerstörung Jerusaleins stützt sich auf die Meinung, daß all das, was er für die Zukunft in Aussicht stellt, bereits vor dem Jahre 70 eintrat.

a) Vor allem erhoben sich vor 70 Pseudopropheten (V. 11) und Pseudochristi (V. 5), nämlich Theudas und die anderen früher¹⁾ schon erwähnten Betrüger.

b) Vor 70 gab es viele Kriege und Aufstände (V. 6). Gern wird hierfür auf Tacitus hingewiesen, der von dieser Zeitperiode berichtet: „Ich gehe an eine Geschichte, welche reich ist an Unfällen, grausam durch Schlachten, zerrissen von Empörungen, selbst mitten im Frieden wild. Vier Kaiser wurden mit dem Schwerte getötet; es gab drei Bürgerkriege und noch mehr auswärtige, meist beide zugleich“ (Hist. 1, 2).

c) Ebenso fehlte es nicht vor 70 an den anderen im Texte noch genannten Naturübeln. So wurden Italien und Kleinasien von Erdbeben (V. 8) heimgesucht; unter Klaudius (41—54) und unter Nero (54—68) wütete vielfach Hungersnot (V. 8). Selbst die

¹⁾ Oben S. 94 f.

von Lukas allein berichteten „Schreckbilder und großen Zeichen vom Himmel“ (21, 11) sollen sich vor der Zerstörung Jerusalems eingestellt haben, wie denn schon Tacitus berichte: „Wunder sind an der Tagesordnung, die Vorboten des nahen Unglücks. Zündender Blitz war niemals häufiger, und ein Komet erschien, den Nero durch Blut zu sühnen suchte“ (Annales 15, 47).

d) Bezüglich der in den Versen 9 und 10 erwähnten Christenverfolgungen und Ausbrüche des Christenhasses wird hingewiesen auf die Leiden, welche die Christen zuerst von seiten der Juden und der jüdischen Obrigkeit und dann später auch von Rom, namentlich unter Nero zu erdulden hatten. Wie Jesus speziell nach Lk 21, 15 und Mk 13, 11 verheißt, erfreuten sich die Apostel und die Blutzeugen des höheren Einflusses zur Verteidigung des Christentums da die Apostelgeschichte z. B. von Stephanus berichte: „Sie (d. h. die Juden) vermochten nicht zu widerstehen der Weisheit und dem Geiste, mit dem er redete“ (Apg 6, 10).

e) Endlich werden Stellen des hl. Paulus wie Röm 1, 8: „Euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündet“ als Beweis dafür benützt, daß schon um 70 die versprochene Ausbreitung des Christentums über den ganzen Erdkreis stattgefunden (V. 14).

3. Die Vertreter der Ansicht, der Abschnitt Mt 24, 5—14 enthalte die Vorzeichen des Weltendes, bemängeln die Argumentation, deren sich die erste Hypothese — Weissagung der Vorzeichen des Zeitgerichtes — bedient, nach verschiedenen Seiten, insbesondere nach der Richtung, daß vor 70 doch nicht eine Vielheit von Pseudopropheten oder gar von Pseudomessiasen auftrat (V. 5 πολλοί, ebenso 11), daß bis dahin auch nicht ein größerer Abfall unter den Christen stattgefunden habe (V. 11 und 12), ebensowenig wie man vor 70 nicht, wie der Text doch fordere (V 7: κατὰ τόπους = κατὰ τόπους ἐκάστοις = von Ort zu Ort) von einer universalen Ausdehnung der Erdbeben, Krankheiten und Hungersnöten reden könne, desgleichen auch, da die angezogenen paulinischen Wendungen mehr hyperbolisch seien, nicht von einer wahren Ausbreitung des Christentums über die ganze Erde. Daher hätten wir nicht Vorzeichen des Zeitgerichtes, sondern des allgemeinen Gerichtes in unserem Abschnitte anzunehmen.

4. Eine dritte Gruppe von Exegeten glaubt, daß jede der beiden vorgeführten Auslegungen etwas für sich habe, und daß man daher die beiden vereinigen müsse. Dies geschehe aber durch die Beziehung unseres Abschnittes auf die zwei in Betracht kom-

menden Gerichte, auf Zeit- und Endgericht zugleich. Die Weissagungen wären schon vor 70 in Erfüllung gegangen, jedoch nur teilweise, voll und ganz würden sie erst vor der Parusie in Erfüllung gehen. So z. B. wären vor 70 gewiß manche Pseudopropheten und auch Pseudochristi erschienen, jedoch nicht viele, letzteres würde erst noch eintreten, nämlich vor der Parusie; dies gelte auch von den übrigen Punkten der Weissagung. Demnach hätten wir in unserem Abschnitte Vorzeichen sowohl für das Zeit- als auch für das Endgericht angegeben.

§ 2.

Hypothese vom Warnungscharakter dieses Abschnittes.

1. Prüft man die drei skizzierten Auslegungen, so wird man ihnen kaum besonderes Vertrauen entgegenbringen können; denn es fällt auf, daß sie von derselben Annahme ausgehen und dennoch zu recht verschiedenen Resultaten kommen. Eben deshalb scheint die gemeinsame Annahme, daß wir eine Weissagung von Gerichtsvorzeichen hätten, unrichtig zu sein. Darum überrascht es nicht, wenn manche Exegeten, wie Knabenbauer, Zahn diese Auffassung verlassen und statt derselben vorschlagen, in den Ankündigungen Jesu nicht Weissagungen von Gerichtsvorzeichen zu erblicken, sondern eine Warnung vor falschen Vorzeichen. Wir schließen uns letzterer Auffassung an. Hierbei leiten uns vorzüglich folgende Erwägungen:

a) Gegen die Auffassung, der Abschnitt unterrichte über Gerichtsvorzeichen, spricht vor allem die sich daraus ergebende Konsequenz, daß sie in die eschatologische Rede manche Tautologie und hiernit bedenkliche Unordnung hineinträgt, während bei der zweiten Auffassung, welche dem Abschnitt den Charakter einer Warnung vor falschen Vorzeichen zuschreibt, ein unverkennbarer Gedankenfortschritt und treffliche Ordnung gewonnen wird. Vergewärtigen wir uns nur, wenn wir gleich der Darstellung etwas vorausseilen, teilweise wenigstens die Disposition der Rede, welche sich bei der ersten, aber auch welche sich bei der zweiten Auffassung unseres Abschnittes ergibt.

Erste Auffassung.

1. Weissagung von Gerichtsvorzeichen.
2. Weissagung von den Vorzeichen des (Zeit-)Gerichtes.
3. Beschreibung des (Zeit-)Gerichtes.
4. Weissagung von den Vorzeichen des (Welt-)Gerichtes.
5. Beschreibung des (Welt-)Gerichtes.

Zweite Auffassung.

1. Warnung vor falschen Gerichtsvorzeichen.
2. Weissagung von den wahren Vorzeichen des (Zeit-)Gerichtes.
3. Beschreibung des (Zeit-)Gerichtes.
4. Weissagung von den wahren Vorzeichen des (Welt-)Gerichtes.
5. Beschreibung des (Welt-)Gerichtes.

Ein einziger Blick auf diese Gegenüberstellung genügt, um zu erkennen, daß die zweite Auffassung zu einer viel besseren Disposition führt als die erste. Zumal springt der Vorzug in die Augen, welchen die zweite Auffassung vor der ersten durch den Gegensatz gewinnt, welchen Jesus nach ihr hervorhebt. Darnach erklärt er nämlich zuerst, was kein Vorzeichen ist, hierauf gibt er die wahren Vorzeichen an, und zwar unmittelbar vor der Beschreibung des betreffenden Gerichtes. Auf diese Weise hat die Weissagung von den Vorzeichen ihren naturgemäßen Platz. Bei der Disposition auf Grund der ersten Auffassung macht die Rede den Eindruck eines *mixtum compositum*.

b) Gegen die Hypothese, es würden in unserem Abschnitte Gerichtsvorzeichen geweissagt, spricht auch der Umstand, daß die erwähnten Ereignisse sich wenig oder gar nicht zu Vorzeichen eignen. Denn gerade das Wesentliche eines Vorzeichens, das Vorhandensein von bestimmten Einzelzügen, fehlt entweder ganz oder ist nur schwer erkennbar. Wie können „Kriege und Kriegsgerüchte“ (Mt 24, 6) ein Vorzeichen von einem Ereignis sein, da es dergleichen auf Erden fast immer gibt? Wie ganz anders verhält es sich mit der Angabe, die wir als ein wahres Vorzeichen betrachten: „Wenn ihr aber seht, daß Jerusalem von Heereslagern umgeben wird, dann erkennet usw.“ (Lk 21, 20)! Hier ist die Rede von einem ganz bestimmten Krieg, d. h. von dem gegen Jerusalem. Wie allgemein ist auch die Ankündigung von Hungersnöten, Krankheiten und Erdbeben (Mt 24, 7; Lk 21, 11) gehalten, so daß sie sich nicht als Vorzeichen darstellen! Die genannten Übel machen ja unleugbar immer wieder die Runde um die Welt.

Wie speziell ist aber die Weissagung von dem früher besprochenen „Greuel der Verwüstung“, die wir als Ankündigung eines wahren Vorzeichens betrachten! Es wird deutlich gesagt, daß es sich handelt um einen Greuel in Jerusalem und noch näher im Tempel daselbst. Freilich könnte man einwenden, die Voraussage von den Krankheiten und Erdbeben habe ihre konkrete Note durch die Angabe, daß sie universell (κατὰ τόπους) seien. Aber diese bereits berührte Übersetzung von κατὰ τόπους wird von nicht wenigen Exegeten bestritten, welche den Ausdruck mit „an verschiedenen Orten“ (Godet) oder „an diesem oder jenem Orte“ wiedergeben.

c) Jesus sagt selbst mit genügender Deutlichkeit, daß die Ereignisse, die er als in der Zukunft eintretend aufführt, keine Vorzeichen sind. Er tut dies sogar wiederholt. Zunächst erklärt er, nachdem er „die Kriege und Kriegsgerüchte“ erwähnt hat: „Sehet zu, lasset euch nicht beunruhigen“ (Mt 24, 6a). M. a. W.: Kriege und Kriegsgerüchte bilden keinen Grund zu einer solchen Unruhe, die beim Herannahen göttlicher Strafgerichte begreiflich, ja heilsam ist; also kündigen sie kein derartiges Strafgericht an. Und warum lassen sie nicht auf ein solches schließen? Jesus gibt selbst den Grund an, indem er fortfährt: „Denn es muß kommen“, d. h. bei Kriegen und Kriegsgerüchten ist es nicht nötig, sie als Vorboten eines besonderen Strafgerichtes oder gar des Weltgerichtes zu betrachten, weil Kriege bei dem gegenwärtigen Zustand der gefallenen Menschheit gewissermaßen eine Notwendigkeit sind (Mt 24, 6c: δεῖ γὰρ γενέσθαι). Hierzu macht Jesus noch den Zusatz: „Es ist noch nicht das Ende“ (Mt 24, 6d). Das kann doch nichts anderes bedeuten als: Kriege und Kriegsgerüchte leiten noch keineswegs das Ende ein. In dieser Auffassung werden wir durch den folgenden Vers bestärkt: „Denn es wird sich Volk wider Volk, Reich gegen Reich erheben“ (24, 7). Wie das „denn“ zeigt, wird in Vers 7 der Grund für die unmittelbar vorausgehende Aussage angegeben, d. i. dafür, warum Kriege und Kriegsgerüchte noch keine Ankündigung des Weltendes sind, nämlich: Kriege, mögen sie in der Nähe oder Ferne wüten, sind nichts Besonderes, sondern leicht daraus begreiflich, daß „Nationen gegen Nationen und Reiche gegen Reiche aufstehen“. Hierher rechnen wir auch die Bemerkung Jesu in V. 8: „All diese Dinge (Kriege, Krankheiten, Erdbeben usw.) sind aber Anfang der Wehen“. Freilich wird der Vers oft in dem Sinne ausgelegt: Die beginnenden Wehen einer

Mutter zeigen an und leiten ein die Geburt und das Kind; so sollen auch die vorher aufgeführten Übel anzeigen und einleiten das göttliche Gericht und den Messias, der das Gericht hält. Danach würde der Vers sich an „die Wehen des Messias“ anschließen, von denen die Rabbiner zu reden pflegten, um die großen Bedrängnisse zu bezeichnen, welche der Erscheinung des Messias vorangehen sollen. Aber nicht wenige Exegeten legen das Bild anders aus. So schreibt Schanz ¹⁾: „Gewöhnlich erklärt man diesen Ausdruck von den rabbinischen dolores Messiae; allein diese Lehre läßt sich für die Zeit Jesu und der Apostel nicht nachweisen und findet sich noch nicht einmal in der Mischna, sondern erst in der Gemara. Diese Darstellung entstand wahrscheinlich erst aus den Worten des Herrn und ist regelmäßig mit dem Gerichtstage und dem Tage Gogs und Magogs verbunden.“ Darum kommt Schanz zu dem Schlusse, unser Vers besage, die zuvor genannten Übel würden sich „zu dem, was nachfolge, verhalten, wie die der Geburt vorausgehenden Wehen zu den Schmerzen der Geburt selbst“, d. h. sie sind verglichen mit der Drangsal des Zeit- und Endgerichtes noch gering. Wir möchten an dieser Auslegung festhalten, selbst wenn sich der Nachweis liefern ließe, der Terminus von „den Wehen des Messias“ wäre schon zur Zeit Jesu und der Apostel geläufig gewesen. Denn Jesus spricht weder ausdrücklich noch dem Zusammenhang nach von den Wehen des Messias, sondern einfach von dem Anfang der Wehen überhaupt, und mit diesem Bild lehnt er sich an das A T an, nach welchem die Wehen der Gebärenden bekanntlich häufig erwähnt werden, um die Größe eines Schmerzes zu bezeichnen. Unsere Auffassung dürften wir aber wohl auch in dem Falle nicht aufgeben, daß Jesus wirklich die „Messiaswehen“ im Auge gehabt hätte; denn er hätte dann ebenfalls noch von Anfängen der Wehen im Gegensatz zu diesen Wehen selbst gesprochen, also gleichsam von unbedeutenden Vorspielen im Unterschied von dem Vollzug des eigentlichen furchtbaren Dramas. Oder wir könnten uns die Ansicht Szczygiels zu eigen machen, nach welcher die Mt 24,4—8 erwähnten Wirren — er bezieht dieselben auf Ereignisse vor 70 n. Chr. — als ein Teil der messianischen Wehen bezeichnet werden, „insofern sie einen Teil des unvollkommenen vorparusianischen Weltlaufes bilden“ ²⁾.

¹⁾ Commentar über das Ev des hl. Matthäus 479.

²⁾ Theologie und Glaube III (1911) 269.

Sonach spricht der Terminus vom „Anfang der Wehen“ jedenfalls nicht zu unseren Ungunsten.

Das Gleiche gilt von der Versicherung Jesu: „Und es wird das Evangelium vom Reiche verkündet werden in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und hierauf (erst) wird das Ende kommen“ (Mt 24, 11). Damit verrät Jesus, daß das Ende erst nach Vollbringung des großen Werkes der universalen Ausbreitung des Christentums, also nicht so bald eintreten werde. Dies ist aber der Gedanke, welcher auch der Ankündigung zugrunde liegt, daß viele und große Heimsuchungen noch über die Erde hereinbrechen werden, und daß sie trotzdem noch nicht das Ende bedeuten (24, 6). Auch nach Joh. Weiß ist durch die Hervorhebung der Ausbreitung des Christentums über die ganze Welt „das Ende ziemlich weit hinausgerückt“¹⁾, wie nach ihm noch andere Verse die Absicht zeigen, „vor einer zu frühen Erwartung des Endes zu warnen“²⁾.

d) Daß Jesus in unserem Abschnitte eine Warnung vor falschen Vorzeichen gebe, legt auch die ganze Situation nahe. Wir haben schon hingewiesen auf die starken apokalyptischen Strömungen, mit welchen die Zeit Jesu und der Apostel angefüllt war, insbesondere auf ein Charakteristikum der Apokalyptik, das für uns von großer Wichtigkeit ist³⁾. Sie war nämlich überzeugt, daß Gott „den Weltzeiten ein ganz bestimmtes Maß gesetzt hat; dann kann aber auch der von Gottes Geist Erleuchtete sie berechnen, und so geht dieses Rechnen, dieses Genau-wissen-wollen durch die ganze Apokalyptik. Von hier aus ist es zu verstehen, daß in der Apokalyptik die Zahlen eine so große Rolle spielen. Die wichtigsten Erscheinungen werden unter Zahlenwerten vorgeführt. Zahlenrätsel werden aufgegeben . . . Berechnung liegt übrigens, darauf muß noch hingewiesen werden, nicht nur da vor, wo bestimmte Zahlen angegeben; auch das genaue Aufstellen einer Reihe von Vorzeichen mit fester Folge gehört hierher, ist mittelbare Berechnung“⁴⁾. Noch mehr! Richtig ist auch, was Godet schreibt: „Der große Haufe ist geneigt, gewisse außerordentliche Ereignisse in der Natur und in der Menschheit als Zeichen einer drohenden Katastrophe anzusehen“⁵⁾. Zweifellos

¹⁾ Die Schriften des NT I 195.

²⁾ Das älteste Evangelium 276.

³⁾ Vgl. oben S. 53 und 55.

⁴⁾ Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 63.

⁵⁾ Kommentar zu dem Evangelium des Lukas 513.

waren auch die Apostel in derartigen Vorstellungen befangen, weshalb sie auch fragen: Sage uns, wann wird das sein, und was ist das Zeichen deiner Ankunft und des Weltendes“ (Mt 24, 3). Unter solchen Verhältnissen war es für Jesus sehr naheliegend und seiner erhabenen Aufgabe, Wahrheit zu bringen, durchaus würdig, die Apostel von den zeitgenössischen apokalyptischen Wahnideen zu befreien und sie dahin zu belehren, daß all die Arten von Heimsuchungen, wie Kriege, Krankheiten, Erdbeben, ja selbst Christenverfolgungen keineswegs Vorzeichen des göttlichen Gerichtes seien, sondern gewissermaßen natürliche Erscheinungen, die sie zu ihrem Heile benützen können und sollen.

2. Unser Standpunkt, der erste Abschnitt der eschatologischen Rede Jesu enthalte eine Warnung vor falschen Vorzeichen, gewährt uns eine ausgezeichnete Position gegenüber manch' anderen Fragen, welche bezüglich dieser Rede aufgeworfen werden, insbesondere bezüglich des Verhältnisses derselben zur jüdischen Apokalypsik. Nicht wenige Exegeten huldigen der Ansicht, in die ganze Rede, namentlich auch in unseren Abschnitt wären Entlehnungen aus jüdischen apokalyptischen Vorstellungen und Werken aufgenommen worden. Und zwar hören wir von der einen Seite, die Evangelisten hätten eine jüdische Apokalypse, die etwa „als fliegendes Blatt im 7. Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts ausgegeben war“, benützt¹⁾. Von anderer Seite wird uns dagegen versichert: „Während man es früher für befremdend fand, daß in einer Rede Jesu Begriffe aus jüdischen Apokalypsen verwendet sein sollten, werden jetzt viele mit mir der Meinung sein, daß Jesus sehr wohl die Zukunft nach dem Schema der Weissagung des Daniel und anderer Apokalypsen gedacht haben kann“²⁾. Vorausgesetzt wird hierbei, daß, wenn auch die einschlägigen, nicht-kanonischen Apokalypsen der Juden teilweise erst nach Jesus verfaßt wurden, die Gedanken doch schon zu seiner Zeit verbreitet waren. In der Tat klingen nun manche Wendungen, die wir in den Evangelien haben, in auffälliger Weise an Stellen der jüdischen Apokalypsen an. So lesen wir z. B. in ihnen: „Gewaltige Erregung wird kommen über die Erdbewohner, indem sie Kriege gegen einander planen, Volk gegen Volk, Reich gegen Reich“ (4 Esr 13, 30). Oder: „Wer dem Krieg entrinnt, wird durch Erdbeben umkommen; wer dem Erdbeben entrinnt, wird im Feuer verbrennen; wer dem Feuer

¹⁾ Pfleiderer, Lehren und Schriften des Urchristentums I 383.

²⁾ J. Weiß, Die Schriften des NT I 282.

entkommt, stirbt vor Hunger“ (Baruch 70, 9). Desgleichen: „Nicht mitleidig wird ein Mann seine Hand zurückhalten, seinen Sohn oder Enkel zu schlagen, und nicht wird der Sünder die Hand zurückhalten, den Bruder zu töten“ (Henoch 100, 2). Ferner: „Zunehmen wird die Ungerechtigkeit und der Abfall und der Frevel“ (Henoch 91, 7). Die Ähnlichkeiten zwischen den evangelischen und apokalyptischen Sätzen liegen auf der Hand. Aber von unserem Standpunkt aus ist die Meinung, die Evangelisten oder Jesus wären von den Apokalypsen abhängig, strikte abzuweisen; im Gegenteil nimmt darnach Jesus auf dergleichen Vorstellungen, soweit sie zu seiner Zeit bei den Juden schon gang und gäbe waren, Rücksicht, um sie zu verwerfen, indem er vor ihnen warnt und seine Jünger darüber aufklärt, daß diese angeblichen Vorzeichen des Weltgerichtes keine sind.

3. Von unserem Standpunkte aus werden auch am leichtesten und sichersten viele Angriffe zurückgewiesen, welche nicht wenige Verse unseres Abschnittes als ursprünglich nicht zur Rede gehörig erklären wollen. So meint Joh. Weiß, „als Fremdkörper sei aus der Rede gleich die erste Warnung vor Pseudomessiasen auszuschneiden, die ganz ungemein hart mit der so anders gearteten Frage der Jünger zusammenstößt“¹⁾. Wir haben aber früher gesehen, wie sich die Frage der Jünger unter anderem auch auf die Wiederkunft des Messias bezog; dann aber ist die Warnung in der Antwort Jesu vor falschen Messiasen nicht bloß „nicht ungemein hart“, sondern eine positive Bezugnahme auf einen Fragepunkt, und deshalb wohl begründet. Ebenso will Joh. Weiß das folgende Wort Jesu von den Kriegen und Kriegsgerüchten streichen; denn dieser Zusatz war nach ihm für den Evangelisten „um so notwendiger und zweckmäßiger, als Kriege und Kriegsgerüchte zu seiner Zeit wohl beständig an der Tagesordnung gewesen waren“²⁾. Aber auch zur Zeit Jesu hat es an Kriegen nicht gefehlt; und auch abgesehen davon konnte Jesus in seiner Warnung vor falschen Vorzeichen gerade auf Kriege Rücksicht nehmen, weil die Menschen überhaupt, und nach Ausweis der jüdischen Apokalypsen die Israeliten zumal, geneigt waren, in ausgedehnten Kriegen Vorzeichen einer Weltkatastrophe zu erblicken.

4. Auch Spitta betrachtet, nachdem er seine frühere Ansicht, der eschatologischen Rede in den Evangelien würde eine jüdische Apokalypse zugrunde liegen, aufgegeben hat, nunmehr die Worte

¹⁾ Das älteste Evangelium 276.

²⁾ Ebd. 74 und 276.

von den falschen Messiassen und von den Kriegen als ursprüngliche Bestandteile der Rede¹⁾, möchte aber die in unserem Texte folgenden Ausführungen von den Reichen und Völkern, von Erdbeben und Hungersnöten usw. zwar nicht ganz aus der Rede entfernen, jedoch in den späteren Teil versetzen, der von den Vorzeichen des Weltgerichtes handelt. Zu dieser Versetzung wird Spitta vor allem durch den Inhalt der Verse veranlaßt; die vorgeführten Übel würden vorzüglich harmonieren zu dem Verse bei Lk: „Und auf der Erde werden sich die Völker zusammendrängen in Angst vor dem Tosen des Meeres und seiner Fluten“ (Lk 21, 25b). Dagegen ist zweierlei zu bemerken: Die genannten Übel wie Erdbeben samt den „Schreckbildern und Zeichen vom Himmel her“ passen vollständig zum ersten Abschnitt, der nach unserer Anschauung vor falschen Vorzeichen warnt; denn gerade sie werden gerne als Vorzeichen einer Weltkatastrophe betrachtet, wie schon aus der oben²⁾ zitierten Tacitus-Stelle hervorgeht, nach welcher ein Komet großen Schrecken in Rom verursachte. Ebenso vorzüglich ist die Verbindung von Lk 21, 25b samt 21, 26a mit Lk 21, 25a. Denn Lk 21, 25bf. heißt: „Auf der Erde werden die Völker sich zusammendrängen in Angst vor dem Tosen des Meeres und seiner Fluten, da die Menschen vergehen werden in Furcht und Erwartung dessen, was über die Erde kommt“; also handelt es sich um tellurische Veränderungen. In V. 25a lesen wir aber: „Es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen“, d. i. von siderischen Veränderungen. Es läßt sich nun nicht verkennen, daß die Zusammenstellung von tellurischen und siderischen Veränderungen ganz tadellos ist; warum also die Verse zerreißen, wie Spitta will? Ebenso schwach ist Spittas formelles Argument für seine Umsetzung, nämlich der Hinweis auf die einleitende Wendung Lk 21, 10: „Da sagte Jesus zu ihnen (τότε ἔλεγεν): es wird sich erheben Volk gegen Volk usw.“ Spitta behauptet in bezug darauf: „Anlaß zu einer neuen Einführung der Worte Jesu ist Lk 21, 10, so kurz hinter dem Anfang der Rede Jesu, nicht gegeben. Noch weniger ist verständlich, was bei dieser Einleitung das τότε soll! . . . Ganz anders steht die Sache, wenn Lk V. 10 ursprünglich hinter V. 25 gestanden. Es ist oben bereits darauf hingewiesen worden, daß mit V. 24 die Antwort Jesu auf V. 7 ein Ende hat und V. 10f. 25—28 einen Anhang, eine nicht direkt erbetene Zugabe bildet. Durch τότε ἔλεγεν wird es als

¹⁾ Theolog. Studien und Kritiken LXXXII (1909) 348 ff.²⁾ S. 123.

selbständiges Stück von dem Vorhergehenden abgeschieden“ ¹⁾. Die Unrichtigkeit der Behauptungen läßt sich unschwer dartun. Vor allem bezweckt die Einleitung: „und Jesus sprach“ u. dgl. keineswegs, bloß den Anfang einer neuen Rede zu markieren, sondern nicht selten die Aufmerksamkeit der Hörer oder Leser zu wecken. Als Beweis genügt hierfür schon die Perikope über das Ährenpflücken der Jünger am Sabbate. Zur Rechtfertigung seiner Jünger führt Jesus den Pharisäern gegenüber mehrere Argumente an, zuletzt den Satz: „Herr sogar über den Sabbat ist der Menschensohn.“ Dieser Satz gehört zweifellos zur nämlichen Rede. Denn der Inhalt desselben stimmt vollständig zum Thema der Rede, welche die pharisäische Auffassung des Sabbatgesetzes widerlegen will; alle drei Synoptiker berichten ihn auch in der nämlichen Perikope. Nun ist es lehrreich, daß der erste Evangelist unseren Satz durch *γάρ* enge mit dem vorausgehenden Gedanken verknüpft (Mt 12, 8); die beiden anderen Evangelisten fügen aber vor ihm ein: „Und er sagte zu ihnen“ (Mk 2, 27; Lk 6, 5). Daraus ergibt sich klar, daß mit der Wendung: „Und er sprach“ nicht stets eine neue Rede eingeleitet wird, sondern die Aufmerksamkeit der Leser oder Hörer auf einen neuen, wichtigen Punkt innerhalb derselben Rede gelenkt werden soll. Den beiden Evangelisten Markus und Lukas ist es darum zu tun, die Herrschaftsstellung oder das absolute Verfügungsrecht Jesu sogar über das Sabbatgesetz nachdrücklich hervorzuheben; vielleicht hat aber schon Jesus selbst auf seine souveräne Stellung auch einem der höchsten und heiligsten Gebote des AT gegenüber besonderes Gewicht gelegt. Die Formel: „Und er sprach“, welche die Evangelisten wiederholt zu dem angegebenen Zwecke anwenden, entspricht auf seiten Jesu die von ihm so häufig gebrauchte Wendung innerhalb der Rede: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch“, wodurch ebenfalls das ganze Interesse der Hörer auf den betreffenden Gedanken hingelenkt und dessen Wahrheit zugleich beteuert wird. In unserem Falle Lk 21, 10 kann man annehmen, daß Jesus das Folgende betont hat, oder daß, was wahrscheinlicher ist, der Evangelist mit Nachdruck hervorheben wollte, daß Jesus selbst davor gewarnt hat, die nachher aufgezählten Übel als Vorzeichen zu betrachten; denn um die Zeit der Abfassung des dritten Evangeliums — um 62 — stellten sich die betreffenden Übel ein und infolge dessen leicht auch die Deutung derselben auf eine baldige Weltkatastrophe.

¹⁾ Ebd. 391.

Das τότε ist nach dem Gesagten ebensowenig auffällig, mögen wir es mit „damals“ oder mit „auch, ferner“ übersetzen¹⁾. Als bloße „Zugabe“ endlich kann der Abschnitt Lk 21, 25 ff. nicht angesprochen werden, da, wie wir bereits gezeigt²⁾, die Jüngerfrage sich auch auf Weltgericht und Weltuntergang bezog. Und wie äußerst ungeschickt wäre der gewiß hochgebildete Verfasser des dritten Evangeliums vorgegangen, wenn er die Umstellung so vorgenommen hätte, wie sie Spitta ihm zumutet. Dies gibt auch, freilich etwas verschleiert, Spitta selbst zu, wenn er von einem „glücklichen Ungeschick“ des Umstellers spricht³⁾. Mit uns beläßt auch Joh. Weiß die in Betracht kommenden Verse im ersten Teil der Rede⁴⁾.

5. In der Beurteilung der Anfangsverse unseres Abschnittes gehen Joh. Weiß und Spitta auseinander, indem ersterer nur das Wort von den falschen Messiasen, letzterer bloß das von den Völkern und Reichen samt dem von den Erdbeben usw. streichen bzw. umsetzen möchte. Einig sind sie dagegen darin, daß sie die Ankündigung aus der Rede beseitigen wollen: „Und es wird dieses Evangelium vom Reiche verkündet in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker“ (Mt 24, 14; ähnlich Mk 13, 10). Als äußerer Grund für die Tilgung des Verses wird angegeben, daß er wenigstens bei Mk „in fast unerträglicher Weise den Zusammenhang der Rede von den Jüngerverfolgungen unterbreche“⁵⁾. Gegen dieses Argument wäre zu erwidern, daß Mt und Mk das Diktum in verschiedenem Zusammenhange bringen, wenn auch innerhalb des nämlichen Redeabschnittes. Das ist sicherlich nicht auffällig; denn bei den Evangelisten handelt es sich in erster Linie um die Wiedergabe der Gedanken, nicht des Wortlautes; dann ist es auch nicht zu verwundern, wenn infolge einer Verschiebung in der Reihenfolge der Sätze hie und da die Verbindung mehr oder weniger leidet, also hier etwa bei Mk. Doch ist die Verbindung auch bei Mk nicht so tadelnswert, wie es von Joh. Weiß hingestellt wird. Denn er muß selbst seinen Tadel einschränken, indem er fortfährt: „Sieht man genauer zu, so entdeckt man freilich das Motiv, um dessentwillen Markus den Satz gerade hier einschob: Die Erwähnung der ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς brachte ihn darauf, daß zuvor den Heiden das Evangelium gepredigt sein müsse, ehe die Verhöre vor heid-

¹⁾ Vgl. oben S. 97.²⁾ S. 111 ff.³⁾ Ebd. 390.⁴⁾ Das älteste Evangelium 279.⁵⁾ Joh. Weiß, Das älteste Evangelium 276. Vgl. Lagrange, Revue biblique 1906, 409 f.

nischen Tribunalen stattfinden können“ ¹⁾. Wir eignen uns dieses Zugeständnis insofern an, als wir sagen, daß die Erwähnung der heidnischen Tribunale für Markus Veranlassung genug sein konnte, die universelle von Jesus ausgesprochene Ausbreitung des Christentums gerade hier zu erzählen, immer vorausgesetzt, daß die Translation des Logions vom zweiten Evangelisten vorgenommen wurde, was sich wohl nicht zweifellos feststellen läßt.

Wir können aber auch folgende, straffere Verbindung bei Mk annehmen: Alle Verfolgungen (V. 9) vermögen den Siegeszug des Christentums nicht aufzuhalten (V. 10). Der nämliche Optimismus kommt auch noch V. 13 b zum Ausdruck: Die einzelnen Gläubigen sind trotz aller Drangsale (V. 11—13 a) ihres ewigen Heiles bei Ausdauer sicher (V. 13 b). Nach Matthäus stellt Jesus den doppelten Endsieg des Evangeliums und der einzelnen Christen unmittelbar nacheinander (Mt 24, 13 und 14) in Aussicht. Wie menschlich schön und pädagogisch meisterhaft verfährt darnach Jesus in unserem Abschnitt sowohl bei Matthäus und Markus, indem er neben dem dunklen Schatten auch das trostspendende Licht nicht übersieht!

Nicht stichhaltiger ist das, was Joh. Weiß als zweiten, mehr inneren Grund für die Streichung vorbringt; nach ihm drückt sich in unserem Verse „die Sorge aus, es möchte die Gemeinde zu früh etwaige Verfolgungen für die der Endzeit halten; darum wird auf diesen unumgänglichen terminus ante quem non hingewiesen. Das ist eine Stimmung, die bei der Konzeption der Weissagung selber fern lag; sie ist reflektierend an den Text herangebracht“ ¹⁾. Demgegenüber steht es nach unserem Standpunkt fest, daß Jesus bei seiner eschatologischen Rede in der verlangten „Stimmung“ war; denn er wollte nach unserer Auffassung vor falschen Vorzeichen warnen. Dazu gehören ihrer ganzen Natur nach auch Christenverfolgungen, sie sind ja in hohem Grade geeignet, den Gedanken und sogar die Sehnsucht nach der Parusie, d. i. nach dem Erscheinen des Weltenrichters zu wecken, der der Ungerechtigkeit der Gottesfeinde und dem Leidenszustande der Kirche ein Ende machen könnte und sollte. Diese naheliegende Verbindung von Christenverfolgung und Parusieerwartung hat Jesus auch selbst ausgesprochen in seiner Erklärung: „Es werden Tage kommen, da ihr euch sehnen werdet, einen von den Tagen des Menschensohnes zu sehen, und ihr werdet ihn nicht sehen“ (Lk 17, 22), wozu wir bei Pözl-Innitzer ²⁾

¹⁾ Ebd. 276.

²⁾ Lukas 363.

die richtige Bemerkung lesen: „Jesus kündigt schwere Tage der Leiden und Verfolgungen um seinetwillen an, die über die Gläubigen hereinbrechen und in ihnen die Sehnsucht nach der Wiederkehr des Herrn und zwar als des Menschensohnes, d. h. zum Gerichte und zum Triumphe über die Feinde der Kirche steigern werden.“ Indem so die Meinung, das Wort von der universalen Ausbreitung des Christentums sei kein echter Bestandteil unseres Redeabschnittes, für uns sich als unhaltbar erweist, fällt für uns auch die andere Ansicht¹⁾, dieses Wort sei von den Evangelisten an Stelle der in der Redequelle bereits enthaltenen Weissagung Jesu gesetzt worden: „Ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10, 23).

6. Die Erörterung über das soeben untersuchte Logion Jesu bezüglich der universellen Ausdehnung des Christentums berührt auch die Frage über die Differenz, welche hinsichtlich unseres Abschnittes zwischen den drei Synoptikern besteht. Wir haben bereits konstatiert²⁾, daß unser Logion nur bei den beiden ersten Evangelisten im ersten Redeabschnitt vorkommt (Mt 24, 14 und Mk 13, 10), nicht aber bei Lukas. Diese Differenz soll die Behauptung stützen, daß „die Darstellung Mt 24, 4—14; Mk 13, 5—13, die im Unterschied von Lukas auf Ereignisse auf dem Schauplatz der Heidenwelt hinweist und bis unmittelbar an das *τέλος* führt, eine Umgestaltung des älteren Berichtes ist, der leicht aus Lk 21, 8—19 gewonnen werden kann und der von nichts anderem handelt, als von der Ruhe und Besonnenheit, mit der man der Katastrophe von Jerusalem entgegen gehen soll“³⁾. Darnach soll der Unterschied zwischen dem Texte bei Mt-Mk und dem bei Lk ein doppelter sein: der erste Text soll universell gestimmt sein und das Weltgericht im Auge haben, der zweite dagegen wäre lokal gehalten und beziehe sich auf das Partikulargericht über Judäa. Untersuchen wir zunächst die Behauptung, daß bei Mt-Mk die Heidenwelt der Schauplatz sei, bei Lk aber Judäa. Gegen diese Ansicht erinnern wir daran, daß es nicht als auffällig erscheinen kann, wenn Lukas die Ankündigung Jesu, sein Evangelium würde in der ganzen Welt verkündet werden, im ersten Redeabschnitt übergeht. Denn die Evangelisten streben keineswegs Vollständigkeit ihrer Berichte an, sondern bringen von Werken und Worten des Herrn nur das, was für ihre besonderen Verhältnisse und Zwecke am meisten geeignet erscheint. Außerdem berichtet Lukas, wie wir früher schon

¹⁾ Jeh. Weiß, ebd. 277.

²⁾ S. 90.

³⁾ Spitta, ebd. 385.

dargetan haben ¹⁾, in einem späteren Abschnitte der eschatologischen Rede im Unterschied von Mt und Mk das Wort von „den Zeiten der Heiden“ (Lk 21, 24), also ebenfalls die Versicherung Jesu, daß die Heilsbotschaft ihren Siegeszug auch über die Heidenwelt nehmen werde. Dazu kommt noch, daß trotzdem auch der erste Redeabschnitt bei Lukas universell gefärbt ist; denn auch hier lesen wir, daß „Volk gegen Volk, Reich gegen Reich“ sich erheben werde (21, 10). Damit wird doch auf viele Völker und Reiche hingewiesen und demnach auch weit über die Grenzen Palästinas hinausgegriffen. Das Gleiche gilt von der Versicherung Jesu, daß seine Gläubigen nicht bloß in „Synagogen“, sondern auch „vor Könige und Statthalter“ geschleppt werden (Lk 21, 12). Auch Godet ²⁾ gibt zu, daß mit diesem Verse die Verfolgungen gemeint sind, welche die Christen sowohl von der jüdischen als auch von der heidnischen Obrigkeit erdulden würden. Universelle Färbung hat auch die Ankündigung Jesu: „Von allen werdet ihr gehaßt sein um meines Namens willen“ (Lk 21, 17). Demnach hat Spitta Unrecht, wenn er behauptet, der erste Redeabschnitt wäre bei Mt und Mk universell, bei Lk aber lokal.

7. Die zweite Differenz besteht nach Spitta darin, daß Mt und Mk auf das Endgericht, Lk dagegen auf das Zeitgericht Rücksicht nehme. In der nämlichen Richtung, nur ausführlicher äußert sich Haupt, indem er schreibt: „Nur der Evangelist (Markus) hat sein eschatologisches Verständnis durchscheinen lassen: durch den Zusatz *πρωτον* in V. 10 und durch den Zusatz: *υπομείνας εις τέλος* in V. 13. Der parallele Ausdruck bei Lk 19: *εν τη υπομονη υμων* handelt einfach von der Standhaftigkeit in Verfolgungen; Markus hat ein eschatologisches Moment durch *υπομείνας εις τέλος* hineingebracht und den Abschnitt der Parusierede homogen gemacht. Wie wenig der Abschnitt Mk 9b—13 ursprünglich eschatologisch orientiert war, zeigt die Vergleichung mit Lk, bei welchem jede Spur davon fehlt, ja der so wenig daran denkt, daß er ausdrücklich all diese Aussagen vor die Anfangswehen ordnet“ (*πρὸ πάντων τούτων* V. 12)“ ³⁾. Doch sämtlichen hier vorgebrachten Argumenten können wir einen Wert nicht beimessen.

a) Wenn es bei Mk 13, 10 heißt: „Es muß zuerst (d. i. bevor das Ende kommt) das Evangelium allen Völkern verkündet werden“, so hat dies allerdings die Bedeutung, daß damit gewarnt

¹⁾ S. 90.

²⁾ Kommentar zu dem Ev des Lukas 514.

³⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 29.

wird, die Parusie zu bald zu erwarten; aber in dieser Tendenz bewegt sich nach unserem Standpunkt der ganze Abschnitt, und zwar auch nach dem lukanischen Text, was sich schon daraus ergibt, daß derselbe, wie soeben dargetan, ebenfalls universell gestimmt ist. Dasselbe geht auch aus der Bemerkung hervor, daß nach den Kriegen und Aufständen „nicht sogleich das Ende komme“ (Lk 21, 9 c).

b) Wenn Jesus nach Lk 21, 19 mahnt: „Durch eure Beharrlichkeit (*ὑπομονῇ ὑμῶν*) werdet ihr eure Seelen retten,“ nach Mk 13, 13 dagegen: „Wer ausharrt bis ans Ende (*ὑπομείνας εἰς τέλος*), dieser wird gerettet werden,“ so trägt Markus kein „eschatologisches Moment“ in den Gedanken hinein, sondern die Mahnung ist bei beiden Evangelisten ganz identisch. Denn die eschatologische Färbung würde bloß dann vorhanden sein, wenn der Text lauten würde: „Wer bis ans Ende der Welt ausharrt usw.“; in Wirklichkeit lesen wir aber nur: *εἰς τέλος*, also ohne weiteren Genetiv und auch ohne Artikel. Der Artikel wäre, wenn das Weltende gemeint wäre, unerläßlich, namentlich weil von letzterem schon einige Verse vorher die Rede ist, nämlich V. 4 und 7, und zwar einmal mit dem Worte *τέλος* und natürlich, wie nicht anders zu erwarten, mit dem Artikel (V. 7 *τὸ τέλος*). Demnach kann die Mahnung „ausharren *εἰς τέλος*“ nur auffordern, entweder standhaft zu sein bis an das Ende der Gefahren und Verfolgungen, von denen unmittelbar vorher gesprochen wird, oder bis an das Ende des Lebens, wie auch Knabenbauer als Sinn des Verses erklärt: derjenige werde das Heil erlangen, der standhaft bleibt usque ad mortem (zum Parallelvers Mt 24, 13 ¹⁾). Letztere Auslegung scheint die richtige zu sein, schon wegen des Inhaltes. Denn der Satz: „Selig wird, der bis zum Ende seines Lebens in der Treue gegen Gott ausharrt,“ ist ohne alle Einschränkung wahr, nicht aber der Satz: „Selig wird, wer die genannten Gefahren besteht.“ Es könnten nämlich neue Gefahren auftauchen, so daß mit dem Sieg über die ersteren die Seligkeit noch nicht unbedingt feststeht. Sonach verspricht Jesus in Mk 13, 13 das nämliche, was Offb 2, 10 meint: „Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des Lebens geben.“ Auch Klostermann ²⁾ befürwortet die relative Deutung des Ausdruckes *εἰς τέλος* unter ausdrücklicher Ablehnung der Beziehung auf das Ende der Welt, indem er zu Mk 13, 13 schreibt: „*εἰς τέλος* nicht auf V. 4. 7 bezüglich, sondern Formel für:

¹⁾ Evangelium sec. Matthaeum II 322.

²⁾ Markus 113.

bis zuletzt.“ Darum verstehen auch viele Exegeten Jo 13, 1: „Da Jesus die Seinigen in der Welt geliebt hatte, liebte er sie *εἰς τέλος*“ (ebenfalls artikellos) also: Nachdem er den Jüngern während seines Erdenwandels viele Beweise seiner Liebe bereits gegeben hatte, gab er ihnen am Ende seines Lebens den einen besonders hohen Beweis seiner Liebe durch die Einsetzung der Eucharistie¹⁾. Sonach kommt dem Ausdruck *εἰς τέλος* bei Mk und Mt der Wert eines „eschatologischen Momentes“ nicht im entferntesten zu, so daß Mk 13, 13 und Mt 24, 13 vollständig mit Lk 21, 19 inhaltlich identisch sind.

c) Auf ebenso schwachen Füßen steht die dritte Stütze Haupts für seine Behauptung von einer weitgehenden Differenz zwischen Mt-Mk einerseits und Lk andererseits, indem er meint, Mt und Mk würden die nach Mt 24, 9 bzw. nach Mk 13, 9 geschilderten Verfolgungen und Bedrängnisse der Christenheit als Endtrübsale darstellen, weil dieselben erst nach dem „Anfang der Wehen“ dargestellt werden, während Lk die Christenverfolgungen ausdrücklich als nicht-eschatologische bezeichne, indem er sie vor dem Anfang der Wehen datiert durch die Wendung 21, 12: *πρὸ δὲ τούτων πάντων*. Beides ist falsch; denn wie wir bereits nachgewiesen haben²⁾, bedeutet der Ausdruck „Anfang der Wehen“ (*ἀρχὴ ὠδίνων* Mt 24, 8; Mk 13, 8) nicht, die Kriege und Erdbeben usw. würden den wiederkommenden Messias und auch den Weltuntergang gleichsam in ihrem Schoße tragen, also ankündigen und bringen, sondern: die Kriege und Erdbeben usw. kommen dem furchtbaren Jammer der Endzeit gegenüber kaum in Betracht. Desgleichen haben wir bereits gezeigt³⁾, warum die lukanische Wendung *πρὸ δὲ τούτων πάντων* nicht temporell (= vor all dem) zu fassen ist, sondern als Hervorhebung (= insbesondere), d. h. eine größere Beachtung und höhere sittliche Vorbereitung als Erdbeben, Kriege und andere mehr materielle Übel verdienen von seiten der Gläubigen die Christenverfolgungen, obgleich auch sie keine Vorzeichen des Endgerichtes sind.

Sonach betrachten wir den ersten Teil der Rede als ursprünglich und als Warnung vor falschen Vorzeichen.

Zweiter Teil der Rede.

1. Bezüglich des zweiten Teiles schreibt Belser: „Die Auffassung des Abschnittes Mt 24, 15–22, Mk 13, 14–20 war schon in der alten christlichen Zeit keine einheitliche. Nicht wenige be-

¹⁾ Näheres bei Pöhlz, *Commentar zu Johannes* 345 f.

²⁾ S. 126 f. ³⁾ S. 97 f.

ziehen alles hier Gesagte auf das Weltende, so Irenäus, Hilarius und Gregorius. Andere Väter wie Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius legen den Inhalt des Abschnittes bloß auf den Untergang Jerusalems aus. Eine gewisse sozusagen mittlere, zwischen beiden Extremen liegende Anschauung vertreten Augustinus, Hieronymus und Beda, indem sie die prophetischen im bezeichneten Abschnitte uns mitgeteilten Worte Jesu sowohl auf die Katastrophe von Jerusalem als auf das Weltende bezogen¹⁾. Für seine Person entscheidet sich Belser für die „mittlere“ Ansicht, wenn auch nicht bezüglich des ganzen Abschnittes, sondern nur bezüglich der letzteren Verse, indem er fortfährt: „Diese (mittlere) Ansicht allein hat Berechtigung, speziell hinsichtlich des zweiten Teiles des Abschnittes Mt 24, 21—22; Mk 13, 19—20.“ Die schwierige Frage haben wir bereits untersucht, wobei wir aus den dargelegten Gründen zur Anschauung kamen, daß jene Betrachtungsweise die richtige ist, welche den ganzen Abschnitt, und zwar bei den drei Synoptikern, also Mt 24, 15—22, Mk 13, 14—20 und Lk 21, 20—24 ausschließlich auf das Zeitgericht über Jerusalem bezieht²⁾.

2. Unser Standpunkt bewährt sich wiederum gegenüber manchen Angriffen, schon im allgemeinen. Mit Nachdruck wird behauptet: „Diese längste Rede Jesu (d. i. die eschatologische Rede) in Mk verträgt sich schlecht mit dem Ausgangspunkt, welcher die Zerstörung des Tempels bildet, während in der Rede selbst nicht mehr davon gesprochen wird“³⁾. Daraus wird gern die Folgerung gezogen: „Die Rede ist hinzugefügt worden und widerspricht dem Inhalt (der Verse 13, 1 und 3) über die Zerstörung des Tempels. Wenn die ersten Verse unzweifelhaft authentisch sind, so ist die Rede nicht authentisch“⁴⁾. Ziemlich schwierig ist solchem Einwand gegenüber die Position jener Exegeten, welche unseren Abschnitt auf das Endgericht allein beziehen, günstiger allerdings die Lage jener, welche den Abschnitt vom Zeit- und Endgericht gelten lassen, unstreitig am günstigsten die Position derjenigen, welche unseren Abschnitt auf das Zeitgericht allein beziehen. Dem erwähnten Vorwurf wird nämlich durch letztere Auffassung der Boden vollständig entzogen, insofern ihm entgegengehalten werden kann, daß ein ganzer Abschnitt sich mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels beschäftigt, welche die Veranlassung der Rede war.

¹⁾ Geschichte des Leidens usw. 110.

²⁾ Vgl. oben S. 80 ff.

³⁾ Klostermann, Markus 111.

⁴⁾ Wellhausen, Evangelium Marci 107.

3. Nicht weniger heftig sind die Angriffe auf einzelne Verse unseres Abschnittes, indem derselbe fast ganz zerstückelt wird. Schon der erste Vers von dem „Greuel der Verwüstung“ wird angegriffen. Nach Spitta z. B. soll er an Stelle von Lk 21, 20 getreten sein: „Wenn ihr aber sehet, daß Jerusalem von Lagern umgeben wird, so erkennet, daß seine Verwüstung gekommen ist.“ Letzterer Lukasvers hätte nach Spitta „trotz der auf die Parusie sich konzentrierenden Hoffnung der damaligen Christen . . . auch in der späteren Gestaltung der eschatologischen Rede seinen Platz behalten können, wenn ihm nicht von der in der jüdischen Apokalypse stark nachwirkenden Weissagung des Daniel Konkurrenz gemacht worden wäre. Die *ἐρημώσεις*, um die es sich dort handelt, geht $3\frac{1}{2}$ Jahre dem letzten Ende voraus, während in der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems irgend welche genauere Bestimmungen über die von da bis zur schließlichen *ἀπολύτρωσις* reichende Zeit nicht gegeben war. Nimmt man noch hinzu, daß die Anschläge des Caligula einer Neubelebung der Danielschen Weissagung günstig war, so begreift es sich, daß diese an Stelle der lukanischen Weissagung von der Tempelzerstörung treten konnte“ ¹⁾. Demgegenüber haben wir bereits nachgewiesen ²⁾, daß der „Greuel der Verwüstung“ bei Mt und Mk mit der Danielweissagung im Sinne Spittas nichts zu tun hat, ebensowenig mit der Bildsäule des Caligula (bzw. des Titus), sondern nur „mit den von der Zelotenpartei vor Ausbruch und im Beginn des jüdischen Krieges bewirkten Schreckensauftritten und Bluttaten, deren Zeuge der Tempelhof und der Tempel geworden ist“ ³⁾. Wir können noch hinzufügen, welch großen Widerspruch es bedeuten würde, wenn die Evangelisten Matthäus und Markus einerseits einen Zeitraum von $3\frac{1}{2}$ Jahren zwischen Tempelzerstörung und Weltende einsetzen, anderseits erklären würden, daß um die Zeit der Parusie kein Mensch und kein Engel, ja nicht einmal der Sohn Gottes wisse (Mt 24, 36; Mk 13, 32).

4. Auch die Verse Mk 13, 15 und 16 von der Flucht vom Dache und von der Feldarbeit weg sollen nicht ursprünglich zur Rede gehört haben, weil sie sich auch Lk 17, 31 finden und weil die Verse 17 und 18 „die geradlinige Fortsetzung von V. 14 bilden: man soll schleunig fliehen; darum wird es denen schlecht gehen, die durch persönliche Umstände an der Flucht gehindert sind wie

¹⁾ Theol. Studien und Kritiken 1909, 385 f.

²⁾ S. 71 ff.

³⁾ Belser, Geschichte des Leidens usw. 96.

die Schwangeren“ ¹⁾. Bezüglich des Verhältnisses von Mk 13, 15 f. und Mt 24, 17 zu Lk 17, 31 haben wir uns bereits dahin geäußert ²⁾, daß hierdurch die Ursprünglichkeit von Mk 13, 15 ff. nicht in Frage gestellt wird; bezüglich des anderen Arguments halten wir mit Haupt den nämlichen Gedankengang fest: Von der schleunigen Flucht zur Klage über die an derselben gehinderten Personen. Aber gerade deshalb müssen wir für die Ursprünglichkeit von Mk 13, 15 f. eintreten; denn von einer schleunigen Flucht ist nicht Mk 13, 14b die Rede, wo es nur heißt: „Die in Judäa sind, mögen in die Berge fliehen,“ sondern erst Mk 13, 15 f.: „Wer auf dem Dache ist, steige nicht herab usw.“ Wir erhalten dann folgende Verbindung: Mk 13, 14b wird das Ziel der Flucht angegeben, nämlich nicht etwa Jerusalem mit seinen starken Mauern, sondern das Gebirge, darauf in V. 15 und 16 die notwendige Schleunigkeit der Flucht, die nur das nackte Leben zu retten gestattet, endlich in V. 17 die Wehklage über jene, welche nicht eilig fliehen können — gewiß „eine gerade Linie“.

5. Haupt fährt weiter fort: „Die Verse Mk 13, 19 und 20 scheinen mir wieder aus einem anderen Zusammenhange stammen zu müssen (sic!). In den Versen 14 ff. ist von einer Katastrophe in Judäa die Rede, in V. 20 aber von $\pi\alpha\sigma\alpha\ \sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$; die in V. 19 erwähnte $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\varsigma$ ist dieselbe, an welche V. 24 anknüpft; dort haben wir aber keinen auf Palästina beschränkten, sondern einen allgemeinen menschlichen Gesichtskreis“ ³⁾. Wir müssen die Richtigkeit auch dieser Behauptung bestreiten; denn wir haben schon oben ⁴⁾ dargelegt, daß und warum wir sowohl V. 14 wegen $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \text{Ἰουδαία}$ als auch V. 20 trotz $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ auf das Partikulargericht über das jüdische Volk beziehen, indem wir V. 20 übersetzen: „kein Mensch (nämlich aus Jerusalem) würde gerettet werden,“ nicht etwa: „kein Mensch (in der Welt überhaupt)“. Ferner verbinden wir V. 24 nach den früheren Untersuchungen ⁵⁾ nicht mit V. 19, wodurch allerdings die in V. 19 erwähnte $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\varsigma$ eine universale Färbung bekäme, während sie doch nach dem nächsten Zusammenhang lokaler Natur ist, sondern mit Mk 13, 21 ff.

6. Das soeben Gesagte dient uns zugleich als Widerlegung der weiteren Ansicht Haupts: „Daß Mk 13, 21–23 aus dem Zusammenhang des vorigen heraustritt, bedarf kaum eines Beweises; es genügt schon der Hinweis, daß V. 24 mit dem Ausdruck $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\nu$ an V. 19. 20 anknüpft“ ⁶⁾.

¹⁾ Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 32.

²⁾ S. 72 f.

³⁾ Ebd. 32 f.

⁴⁾ S. 81.

⁵⁾ S. 87 f.

⁶⁾ Ebd. 34.

Sonach können wir daran festhalten, daß der zweite Abschnitt der Rede die Verse umfaßt: Mt 24, 15—22; Mk 13, 14—20; Lk 21, 20—24 und das Zeitgericht über Jerusalem behandelt, und zwar in der Weise, daß zuerst die Vorzeichen des Gerichtes verkündet werden (Mt 24, 15—20; Mk 13, 14—18; Lk 21, 20—23 a), dann das Gericht selbst beschrieben wird (Mt 24, 21—22; Mk 13, 19—20; Lk 21, 23 b—24).

Dritter Teil der Rede.

1. Nicht wenige Exegeten lassen den dritten Teil der Rede mit Mt 24, 29: „Als bald nach der Drangsal jener Tage wird sich die Sonne verfinstern usw.“ beginnen; wir dagegen haben die Ansicht gewonnen ¹⁾, daß er bereits mit Mt 24, 23 beginnt und daß er vom Endgericht handelt, und zwar vom Endgericht allein. Allerdings werden oft genug nicht wenige Verse als ursprünglich nicht zur Rede gehörig gestrichen, so schon die Verse Mt 24, 23—28 = Mk 13, 21—23, welche, wie wir soeben gehört, Haupt als Einschub betrachten will, weil — Haupt legt Mk zugrunde — Mk 13, 24 auf Mk 13, 20 zurückgreife, wie schon aus dem Ausdruck in Mk 13, 24 *μετὰ τὴν θλίψιν* hervorgehe, der in V. 19 formell wiederkehre. Demgegenüber haben wir uns davon überzeugt, daß die in Mk 13, 24 = Mt 24, 29 genannte Trübsal auf jene zurückgeht, welche unmittelbar vorher, nämlich Mk 13, 21 ff. = Mt 24, 23 ff. geschildert wird.

2. Bezüglich der Streichung des ganzen Abschnittes Mt 24, 23—28 findet Haupt wenig Zustimmung, desto mehr aber hinsichtlich der Ansicht, daß Mt 24, 26—28 ein Einschub sei. Auch wir glauben, ihm hierin beitreten zu sollen. Denn Lukas berichtet die nämlichen Gedanken und fast die nämlichen Worte in einem anderen Zusammenhang, außerhalb der großen Parusierede (Lk 17, 23, 24, 37). Daß nun Lukas hier den historischen Zusammenhang bewahrte, dürfte mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden, da der dritte Evangelist nicht bloß im allgemeinen chronologischer schreibt als der erste Evangelist, sondern auch da der Zusammenhang bei Mt im Unterschied von dem bei Lk nicht so glatt zu sein scheint. Zunächst klingt V. 23: „Hierauf, wenn einer zu euch sagt: Siehe, hier ist der Christus oder da — so glaubet es nicht,“ ziemlich tautologisch mit V. 26: „Wenn sie nun zu euch sagen: Siehe, er ist in der Wüste — so gehet nicht hinaus! Siehe, er ist in den Kammern — so glaubet es nicht!“ Außerdem sind

¹⁾ Vgl. besonders S. 187 ff.

die Verse 27 und 28: „Denn wie der Blitz hervorbricht von Osten und leuchtet bis Westen, so wird es mit der Ankunft des Menschensohnes sein. Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler“ eine Beschreibung der Parusie. Infolgedessen haben wir unter Beibehaltung der Verse 27—28 bzw. 26—28 folgende Reihenfolge: 1. Entfernteres Vorzeichen der Parusie 23—25; 2. Beschreibung der Parusie 26—28 bzw. 27—28; 3. Unmittelbares Vorzeichen der Parusie 29—30; 4. Beschreibung der Parusie 31 ff. — also eine etwas schwierige Verbindung, insofern die Aufzählung der Vorzeichen durch die Beschreibung der Parusie in V. 27 und 28 bzw. 26—28 unterbrochen wird. Bei Streichung der in Rede stehenden Verse bekommen wir dagegen die ganz natürliche Reihenfolge: Vorzeichen der Parusie und darauf Schilderung der Parusie.

3. Mit Vorliebe wird „die kleine Apokalypse“ Mt 24, 29—31 = Mk 13, 24—27 = Lk 21, 23—27 als Einschub betrachtet. Auch Lagrange tritt in der *Revue biblique* ¹⁾ dafür ein, daß sie entweder dem Herrn überhaupt abzusprechen sei oder daß er sie wenigstens in einem anderen Zusammenhang vorgetragen habe. Gegen diese Streichungsversuche glauben wir zunächst auf den Inhalt unserer Verse hinweisen zu können, welcher nicht den geringsten Verdacht erregt. Denn wenn nach Mt 24, 29 „die Sonne sich verfinstern, der Mond keinen Schein mehr geben wird und die Sterne vom Himmel fallen sollen usw.“ so hatte bereits das Alte Testament besonders Js 13, 10; 34, 4 gelehrt, daß derartige siderische Veränderungen ²⁾ den „Tag des Herrn“ begleiten würden. Wenn dann vollends in V. 24, 30 der Menschensohn als der Richter der Welt erscheint, der auf den Wolken des Himmels kommt, so ist dies Selbstbewußtsein Jesu auch anderwärts bezeugt, namentlich durch Mt 7, 22 ff.; 16, 27. Dabei tritt die Anlehnung an Dn 7, 13 klar zutage, wonach der Menschensohn ebenfalls auf den Wolken des Himmels kommt. Auch formell betrachtet lassen sich stichhaltige Bedenken nicht vorbringen. Lagrange möchte allerdings gegen die Ursprünglichkeit des Abschnittes geltend machen, es würden „Thema und Schauplatz plötzlich geändert“ ³⁾, insofern in den vorhergehenden Versen vom Zeitgericht und von Judäa die Rede war, während jetzt das allgemeine Gericht und die ganze Welt ins Auge gefaßt werde. Aber diese Änderung kann nicht im geringsten auffallen. Denn wie wir gesehen ⁴⁾, nimmt schon die Frage der Apostel,

¹⁾ 1906, 382 ff.

²⁾ Als bloße „Bilder, die wenig bedeuten“ (Lagrange, ebd. 388), möchten wir die Ausdrücke nicht betrachten.

³⁾ Ebd. 410.

⁴⁾ Oben 111 f.

welche die ganze Rede veranlaßte, auf beide Themata und Schauplätze bezug, so daß es ganz angezeigt erscheint, wenn Jesus in seiner Antwort sich ebenfalls darnach richtet und zum allgemeinen Gericht und zu dem ihm entsprechenden Schauplatz, der Welt, übergeht, nachdem er den ihm nötig erscheinenden Aufschluß über das Zeitgericht in Judäa gegeben hatte. Am wenigsten ist der Vorwurf von einer plötzlichen Änderung bei unserer Auffassung berechtigt. Denn wir bezogen die Verse Mt 24, 15—22 auf das Zeitgericht und Judäa, die folgenden Verse Mt 24, 23—25 bzw. 28 auf das entferntere Vorzeichen des Weltgerichtes, bestehend in der Endtrübsal, die durch den Antichristen hervorgerufen wird, dann erst die Verse Mt 24, 29—30 auf die unmittelbaren Vorzeichen des Weltgerichtes und V. 31—32 auf das Weltgericht selbst.

Demnach handelt der dritte Teil der Rede vom Weltgericht, und zwar in seinem ersten Abschnitt Mt 24, 23—29 von dessen Vorzeichen, und in seinem zweiten Abschnitt Mt 24, 30—31 vom Weltgericht selbst.

Vierter Teil der Rede.

1. Nach der Schilderung des Weltgerichtes berichtet Matthäus folgende Ausführung Jesu: „Vom Feigenbaum aber lernet das Gleichnis: Wenn sein Trieb schon zart wird und Blätter treibt, so merkt ihr, daß der Sommer nahe ist (24, 32). So auch ihr: Wenn ihr dieses alles sehet (33 — *πάντα ταῦτα*; Mk und Lk: *ταῦτα γινόμενα*), so erkennet, daß es (oder er?) nahe vor der Türe ist (Lk 21, 31: daß das Reich Gottes nahe ist). Wahrlich ich sage euch: Dieses Geschlecht wird nimmermehr vergehen, bis dieses alles geschieht (34 — *ταῦτα πάντα*, ebenso Mk; Lk: *πάντα*). Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden aber nicht vergehen“ (V. 35). Bezüglich dieses Abschnittes haben wir bereits oben ¹⁾ gesehen, daß die Exegeten je nach der Auslegung der viel erörterten Wendung: *πάντα ταῦτα* (V. 33 und 34) ihn teils auf das Zeitgericht, teils auf das Endgericht, teils auf Zeit- und Endgericht zugleich beziehen. Wir haben aber auch die Gründe dargelegt, welche uns bestimmen, die stark unstrittene Wendung: *haec omnia* und damit den ganzen Abschnitt auf das Zeitgericht allein zu beziehen. Darnach spricht Jesus von der Zeit des Gerichtes über Jerusalem.

2. Von unserem Standpunkt aus lassen sich auch die Angriffe auf die Ursprünglichkeit des Abschnittes leicht und bestimmt zurückweisen. So bestreitet unter Berufung auf Weiffenbach und

¹⁾ S. 104 ff.

J. Weiß namentlich Haupt die Ursprünglichkeit ¹⁾ gerade unter der Annahme, Jesus hätte die Worte auf die Zerstörung Jerusalems bezogen, die Evangelisten aber auf das Weltgericht, weshalb sie das Logion an den Platz rückten, den es gegenwärtig im Texte einnimmt. Als äußeres Merkmal der Transferierung betrachtet Haupt die Einleitungsformel bei Lukas, welche zeige, daß er den Spruch vom Feigenbaum in seiner Quelle nicht als eine Fortsetzung der vorigen Rede gefunden habe. Aber eine Einleitung markiert nicht bloß eine neue Rede, sondern auch einen neuen Punkt oder Abschnitt in der nämlichen Rede ²⁾. Letzteres gilt von unserer lukanischen Einleitungsformel 21, 29: „Und er sagte ihnen ein Gleichnis“; denn mit diesem Verse beginnt nach unserem Standpunkt ein neuer Abschnitt: die Datierung des Zeitgerichtes, während in den vorausgehenden Versen vom Weltgericht gehandelt wurde. Ein inneres Merkmal für die Nichtursprünglichkeit der Verse findet Haupt darin, daß nach Markus der Sinn entstände: Wenn ihr dies (alles) — und zuletzt war von der Parusie die Rede — seht, so erkennet, daß es nahe ist; in folgedessen bekämen wir den logischen Widerspruch, daß das Dasein der Parusie als Zeichen ihrer Nähe bezeichnet würde. Für unsere Auffassung würde der Widerspruch lauten: Dasein des Zeitgerichtes ist Zeichen des Zeitgerichtes. Doch ist der gerügte Widerspruch nicht vorhanden. Man darf nur beachten, daß im Gleichnis die Erscheinungen des Feigenbaums: zarte Triebe und Blätter sich zum Sommer verhalten, wie im voraus Anzeigendes zum später, aber sicher und bald eintretenden Angezeigten. Das nämliche Verhältnis wie im Bilde muß auch in der Sache angenommen werden, welche durch das Bild veranschaulicht wird, so daß wir auch hier Anzeigendes und Angezeigtes erhalten. Darum bedeutet „haec omnia“ die Vorzeichen des betreffenden Gerichtes ³⁾; formell ist der Ausdruck vielleicht etwas ungenau ⁴⁾, aber der Gedankengang läßt über die wirkliche Bedeutung desselben kaum einen Zweifel. Ähnlich ist auch das Subjekt im Satze, welcher die Anwendung des Gleichnisses bringt, ungenau wenigstens im Texte des Matthäus und Markus ausgedrückt: ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύρας. Mag man formell als Subjekt „Christus“ oder „Ankunft Christi“ oder auch nach Lk 21, 31: ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

¹⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 35.

²⁾ Vgl. oben S. 131 f.

³⁾ Knabenbauer: *praevia signa*; H. J. Holtzmann (Handkommentar: Die Synoptiker 170): Die vorbereitenden Akte.

⁴⁾ Vgl. oben S. 120.

„Reich Gottes“ als Subjekt statuieren, dem Sinne nach wird immer das betreffende Gericht gemeint sein. Sonach erklärt Jesus: Wie durch frische Triebe und Blätter an den Bäumen das baldige Kommen des Sommers angezeigt wird, ebenso zuverlässig durch die erwähnten Vorzeichen das Gericht — nach unserem Standpunkt das Gericht über Jerusalem.

3. Haupt versperrt sich den Weg zur richtigen Erkenntnis durch eine schiefe Auslegung des Gleichnisses. Er sieht nämlich den Inhalt des Bildes darin, daß „die ersten Erweisungen der sommerlichen Kräfte die Bürgschaft für sein nahes vollendetes Eintreten sind“. Daraus zieht er dann die Folgerung: „Die sommerlichen Kräfte haben auf dem religiösen Gebiet angefangen zu wirken mit dem Auftreten Jesu, mit der Gründung der neutestamentlichen Gemeinde . . . Weil der neue Tempel erbaut wird, ist es gewiß, daß der alte aufhören muß. Dem Frühling muß der Sommer, die volle Verwirklichung des Reiches Gottes folgen“ ¹⁾. So geistreich diese Auslegung auch zu sein scheint, sie ist doch unrichtig. Keineswegs handelt es sich um den Umstand, daß das zuerst Eintretende und das später Erfolgende von derselben, nur immer stärker hervortretenden Kraftwirkung ausgeht, m. a. W. nicht um Anfang und Vollendung. In diesem Falle würde es etwa heißen: Wie im natürlichen Gebiete auf die Blüte die Frucht, oder auf den Frühling der Sommer folgt, so ist es auch bezüglich der Ereignisse, die hier vorausverkündet werden. Das Verhältnis zwischen dem zuerst und dem später Eintretenden ist viel einfacher, nämlich, wie oben gesagt, das Verhältnis der sicheren Aufeinanderfolge oder das zwischen Anzeigendem und Angezeigtem.

Sonach beziehen sich die Verse Mt 24, 32–35 (= Mk 13, 28–31 = Lk 21, 29–33) auf die Zeit des Partikulargerichtes.

4. Bezüglich des folgenden Verses Mt 24, 36 (= Mk 13, 32) haben wir uns bereits über die Fragen nach der Ursprünglichkeit und nach dem Inhalt, soweit es für unsere Zwecke nötig erschien, geäußert ²⁾. Im Hinblick darauf brauchen wir nur zu konstatieren, daß der Vers nach unserem Ermessen die Aufgabe hat, die Jünger über die Zeit des Endgerichtes zu unterrichten, d. h. sie zu belehren, daß hierüber keine Offenbarung erfolgt.

Nach unseren Darlegungen unterliegt es keinem Zweifel, daß die Parusierede ursprünglich ist, d. h. daß sie fast ganz so gehalten wurde, wie sie von den synoptischen Evangelien berichtet

¹⁾ Ebd. 38.

²⁾ S. 45 ff.

wird. Sie ist weder durch die Vereinigung von mehr oder weniger großen Redegruppen entstanden, noch durch Zusammentragung von kleineren Aussprüchen Jesu, so daß sie Mosaikarbeit wäre. Zugleich stellt sich uns die Rede als eine fest geschlossene Einheit dar. Selbst Haupt, der letzteres in hervorragendem Maße bezweifelt, legt bezüglich des Abschnittes Mk 13, 14—28 das Geständnis ab: „Unleugbar machen die Verse zunächst den Eindruck eines durchaus einheitlichen Ganzen“¹⁾; ähnlich äußert er sich bezüglich des Textes, den Matthäus bietet²⁾. Dieser Eindruck täuscht nicht.

Im Einzelnen liegt der Parusierede folgende Disposition zugrunde, wobei wir auf den Matthäustext Kap. 24 Rücksicht nehmen:

Erster Teil V. 4—14:

Warnung vor falschen Vorzeichen.

Zweiter Teil V. 15—22:

Das Partikulargericht über Jerusalem.

A. Die wirklichen Vorzeichen des Partikulargerichtes V. 15—20.

B. Die Schilderung des Partikulargerichtes V. 21—22.

Dritter Teil V. 23—31:

Das Weltgericht.

A. Wirkliche Vorzeichen des Weltgerichtes V. 23—29.

B. Schilderung des Weltgerichtes V. 30—31.

Vierter Teil V. 32—36:

Die Zeit der beiden Gerichte.

A. Die Zeit des Partikulargerichtes V. 32—35.

B. Die Zeit des Weltgerichtes V. 36.

Die angegebene Disposition befriedigt durch ihre logische Ordnung in hohem Grade. Dieses glückliche Resultat spricht aber auch zugunsten der Auffassung, die wir über Mt 24, 29 und Mt 24, 34 sowie über die damit zusammenhängenden Fragen vorgetragen haben. Denn jene Auffassung ist es in erster Linie, welche zur obigen Disposition führt. Sonach stimmen wir in dem Gesamturteil trotz einzelner Verschiedenheiten mit dem überein, was Szczygiel von einem anderen Standpunkt aus³⁾ schreibt: „Die eschatologische Rede behandelt gleichzeitig, aber abwechselnd und gegensätzlich die Zerstörung Jerusalems und die Parusie. Der Kontrast besteht in jeder Beziehung. Der Schauplatz ist verschieden: Judäa und die Welt; verschieden das gefährdete Gut: das leibliche Leben und der Glaube mit dem Seelenheil; verschieden

¹⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 30.

²⁾ Ebd. 25.

³⁾ Vgl. oben S. 116.

die angeratenen Mittel: Flucht und Ausdauer im Glauben. Entgegengesetzt sind auch die Zeitansätze: dort eine bestimmte kurze Spanne Zeit, hier völlige Unbestimmtheit der Zeitfolgen; dort sicher im voraus erkennbar, hier nur die eine Gewißheit in betreff der Ungewißheit und Plötzlichkeit. Beide Themen sind trotz der gleichzeitigen Behandlung reinlich auseinander gehalten; sie können beide getrennt für sich gelesen werden, ohne Lücken im Gedankenfortgang zu zeigen. Es besteht auch keine Schwierigkeit in den Versen Mt 24, 21. 29. 34, wie auch kein Anschein eines Irrtums Christi. Auch die Evangelisten haben beide Tatsachen auseinander gehalten“ ¹⁾).

Zweiter Abschnitt.

Worte Jesu außerhalb der Parusierede.

I. Zur Bedeutung des Verbums „Kommen“.

1. Einen Irrtum soll Jesus in der Parusierede ausgesprochen haben, nämlich Mt 24, 29 und Mt 24, 34; auch einige Stellen außerhalb der genannten Rede sollen seine Irrtumsfähigkeit dartun. Zu den letzteren gehören insbesondere folgende drei Worte:

I. „Wahrlich sage ich euch: es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche“ (Mt 16, 28; Mk 8, 29; Lk 9, 27).

II. „Von jetzt an werdet ihr den Menschensohn sehen, sitzend zur Rechten der Kraft (Gottes) und kommend auf den Wolken des Himmels“ (Mt 26, 64; Mk 14, 62; Lk 22, 59).

III. „Wahrlich sage ich euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10, 23).

Leicht zu erraten ist der Weg, auf welchem man auf Grund dieser Verse zur Meinung gelangt, Jesus habe sich geirrt. Man setzt voraus: In ihnen wird von einem baldigen Kommen des Menschensohnes gesprochen; und da mit dem „Menschensohn“ nur Jesus selbst gemeint ist, so kündigt er damit an, er werde bald zum Weltgerichte wiederkommen. Dies ist aber offenbar bis auf den heutigen Tag noch nicht eingetroffen; also hat er geirrt. Zweifellos muß solchen Theologen eingeräumt werden, daß hier Jesus sein eigenes baldiges Kommen oder Wiederkommen in Aus-

¹⁾ Theologie und Glaube III (1911) 273.

sicht stellt; aber unseres Ermessens handelt es sich darum, zu untersuchen, ob Jesus mit diesem seinen „Kommen“ wirklich sein Kommen zum Weltgericht gemeint hat, oder ob er ein anderes „Kommen“ im Auge hatte. Letztere Möglichkeit muß offen gelassen werden, weil der Ausdruck „Kommen“ in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Wir müssen uns damit beschäftigen, soweit es unser Zweck erfordert.

2. In bezug auf Menschen bezeichnet „Kommen“ (ἐρχεσθαι) zunächst deren Erscheinen an einem Ort, verbunden mit der Vorstellung einer Bewegung von einem Ort zum anderen. Wir dürfen diesen Sinn den eigentlichen und auch persönlichen nennen, weil hierbei die Personen selbst sich an einen Ort begeben. An zahllosen Stellen der Hl. Schrift wird das „Kommen“ so verwendet. Analog anderen Verben, welche eigentlich nur von Menschen gelten, sei es daß sie Sinnliches oder Übersinnliches bezeichnen, wie Sehen, Hören, Bereuen, die aber doch auf Gott übertragen werden, um von ihm nicht die gleichen, sondern nur verwandte Akte auszusagen, wird nun der Terminus „Kommen“ auch Gott zugeschrieben. Diese Verwendung unseres Verbums ist wohl verständlich; sie ist anthropomorphisch, d. h. will der Mensch an einem Orte tätig sein, so muß er in der Regel dort weilen oder dorthin „kommen“. Von dieser Voraussetzung ausgehend spricht die Hl. Schrift trotz der Allgegenwart Gottes doch äußerst anschaulich von einem „Kommen“ Gottes, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß er an bestimmten Orten oder bestimmten Personen gegenüber eine Wirksamkeit entfaltet. Ein derartiges „Kommen“ dürfen wir im Unterschiede vom ersten ein uneigentliches oder auch unpersönliches nennen, weil die göttliche Person selbst sich nicht in Bewegung setzt. So lesen und sprechen wir häufig genug von einem „Kommen“ Gottes, z. B. zu Abraham, zu Moses in der Wüste, auf Sinai, und meinen damit die im A T berichteten Manifestationen Gottes den genannten Offenbarungsträgern gegenüber. Diese Manifestationen waren auch wahrnehmbar, wie durch den brennenden Dornbusch in der Wüste und durch die bekannten Vorgänge auf Sinai. Hier handelt es sich also um ein unpersönliches, aber wahrnehmbares „Kommen“ Gottes; doch kennt die Hl. Schrift noch eine andere Art unpersönlichen Kommens in bezug auf Gott, nämlich ein solches, das sich den Sinnen entzieht. So heißt es in Ps 100, 2: „Acht will ich haben auf unbefleckten Wandel, wann du (o Herr) kommen wirst zu mir“ (bzw. „Wann wirst du kommen zu mir?“). Mit

diesem „Kommen“ Gottes meint der Psalmist nur den Beistand Gottes in allumfassender Weise, ohne dabei an die Erscheinung Gottes in Christus oder an irgendeine Theophanie, ja auch nur an ein Wunder zu denken; denn der ganze Psalm handelt einzig von den guten Vorsätzen, die der Verfasser in bezug auf sich und die Seinigen Gott gegenüber ausspricht. Ebenso wenig denkt der Prophet an eine Theophanie, wenn er von Gott schreibt: „Er kommt wie Frühregen zu uns und wie Spätregen, der die Erde befruchtet“ (Os 6, 3). Vielmehr ist nur die Hilfe Gottes, also eine Tätigkeit oder Wirksamkeit Gottes im allgemeinen ausgedrückt, durch welche die Israeliten aus den Händen ihrer Feinde gerettet werden sollen. Mit Recht bemerkt Scholz zu unserem Verse: „Sie erkennen, daß es wahr ist, was der Herr 5, 14 sagte, daß die Strafe vom Herrn komme, daß die Weltmacht nicht helfen kann, daß dies allein der Herr vermag“ ¹⁾. Wie die Bestrafung der Israeliten, d. h. ihre Besiegung durch die Feinde, so soll auch ihre Errettung aus der Hand der Feinde erfolgen ohne Theophanie, auf Grund der natürlichen Mittel, deren sich Gott bedienen kann; an Wunder wird zunächst wenigstens nicht gedacht, wenn sie auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen werden, und doch ist diese Art der Errettung als „Kommen“ Gottes bezeichnet. Isaias verkündet (35, 4) sogar: „Gott selbst wird kommen und euch erlösen.“ Trotzdem wird hiermit nach nicht wenigen Exegeten bloß die Befreiung Israels aus der Gefangenschaft gewissagt, welche Gott unter Benützung der natürlichen Faktoren seinem Volke verschaffte, und bei der keine Theophanie eintrat. Nach anderen Exegeten liegt zwar eine messianische, aber zunächst doch die angeführte zeitgeschichtliche Prophetie vor, so daß auch in diesem Falle die Stelle für uns beweiskräftig bleibt. Knabenbauer ²⁾ schreibt: „Gott verspricht, selbst zu kommen und Erlösung zu bringen. In ausgezeichneter Weise und in vollem Wortsinn ist dies im Geheimnis der Menschwerdung in Erfüllung gegangen. Deshalb haben manche Väter auch mit dieser Stelle die Gottheit Christi bewiesen. Aber da jener Ausdruck zur Bezeichnung der göttlichen Hilfe gebraucht wird, und ähnliche Wendungen uns oft begegnen (vgl. 30, 27; 31, 4; 33, 10. 22), so wird niemand mit Recht behaupten können, der Prophet habe an den Messias gedacht und erkannt, daß sich jene Worte in diesem Sinne erfüllen würden.“ Ähnliches gilt von verwandten Stellen wie:

¹⁾ Kommentar 73.²⁾ Commentarius in Isaiam I 591.

„Siehe, der Herr wird kommen mit Macht, und sein Arm wird herrschen“ (Js 40, 10) und: „Siehe, ich komme und nehme Wohnung in deiner Mitte“ (Zach 2, 9).

3. Um zum Sprachgebrauch des Neuen Testaments und hinsichtlich einer bestimmten göttlichen Person überzugehen, sei vor allem hingewiesen auf Jo 1, 11: „Er kam in sein Eigentum (ἡλθε), und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.“ Allerdings gibt es verschiedene Auslegungen hinsichtlich des zitierten Verses, namentlich nach der Richtung, daß „das Kommen“ hier das sichtbare Kommen des Gottessohnes auf die Erde, die Inkarnation, bezeichne. Nicht wenige Exegeten wie Haneberg, Schegg, Bisping, Maier, Grimm treten aber dafür ein, daß mit dem „Kommen“ die Wirksamkeit bezeichnet werde, welche der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung (λόγος ἁσαρκος) unter dem auserwählten Volk der Juden entfaltet habe. An eine Stelle, welche auf die zweite göttliche Person geht, reihen wir eine solche, welche auf die dritte göttliche Person — wenigstens nach der durchgängigen gegenwärtigen Auslegung — sich bezieht. Der Engel sprach nämlich zur Jungfrau von Nazareth: „Der Hl. Geist wird kommen über dich“ (ἐπελεύσεται Lk 1, 35). Damit wird keineswegs eine sichtbare Erscheinung Gottes versprochen, sondern einzig ein unsichtbares, aber wahrhaftiges Wirken des Hl. Geistes, um die höhere Mutterschaft Mariens herbeizuführen. Darum fuhr auch der Engel fort: „Die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten“ (ἐπισκιάσει). Aus dem parallelen Verhältnis, in welchem beide Verba stehen, erhellt, daß das „Kommen“ ebenso in unpersönlichem, bildlichem Sinne zu nehmen ist wie das „Überschatten“. Verwandt damit sind die Erzählungen des Neuen Testaments von dem „Kommen“ oder, was auf das Nämliche hinausläuft, vom „Herabsteigen“ des Hl. Geistes auf die Gläubigen, denen die Apostel die Hand auflegten (Apg 8, 14; 19, 6 usw.). Damit wird nur ausgedrückt, daß der Hl. Geist ihnen seine Gnade spendete, also unsichtbar in ihnen wirkte; doch waren wiederholt mit diesem „Kommen des Hl. Geistes“ Charismen wie die Glossolie und Prophetie verbunden. Davon verschieden ist der Vorgang bei der Taufe Jesu, bei welcher der Hl. Geist auf Jesum herabkam, insofern dieses „Kommen“ auch sichtbar in Gestalt einer Taube stattfand.

Einen dreifachen Gebrauch können wir sonach vom „Kommen Gottes“ in der Hl. Schrift konstatieren: Es steht für Wirken oder Tätigsein Gottes, und zwar erstens verbunden mit Theophanie,

zweitens begleitet von Wundererscheinungen, drittens ohne Theophanie und ohne Wunder, erkennbar zwar, aber unsichtbar.

4. Noch eine weitere Frage müssen wir berühren, nämlich die, ob Jesus selbst unseren Ausdruck in bezug auf sich in dem erörterten unpersönlichen und bildlichen Sinn gebraucht. Zweifellos gebraucht er ihn häufig im eigentlichen Sinn, und zwar auch für seine Parusie zum Weltgericht, z. B. Mt 16, 27: „Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und alsdann wird er jedem vergelten nach seinen Werken.“ Doch findet sich auch noch ein anderer Gebrauch; so erklärt Jesus: „Wenn jemand mich liebt und mein Wort hält, so wird auch mein Vater ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen (*ἐλευσόμεθα*) und Wohnung bei ihm nehmen“ (Jo 14, 23). Da wohl alle Exegeten darüber einig sind, daß das „Kommen“ des Vaters keine Theophanie bedeutet, sondern einzig seine gnadenvolle Tätigkeit in den Seelen der Guten, so kann das „Kommen“ Jesu bloß die nämliche Bedeutung haben, weil es sich nur um dieselbe und selbst gemeinsame Tätigkeit des Vaters und Jesu handelt. Eine solche Auslegung fordert auch das zweite Verbum des Satzes: „Wohnung nehmen“ (*μονὴν ποιήσομεν*), das inhaltlich mit dem ersten Verbum übereinstimmt, mit dem kleinen Unterschied, daß das „Kommen“ mehr den Beginn, das „Wohnen“ mehr die Fortdauer der göttlichen Begnadigung bezeichnet. Von einem „Kommen“ seiner selbst spricht Jesus auch an anderen Stellen in bildlichem Sinn, wenn auch die Ansichten der Exegeten über dieselben differieren. Beim letzten Abendmahl tröstet Jesus die Apostel also: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Tröster senden, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit (Jo 14, 16) ... Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch“ (Jo 14, 18 *ἐρχομαι*). Es fehlt nicht an Exegeten, welche das Kommen Jesu hier im eigentlichen Sinne verstehen, sei es von der Parusie (Beda, Maldonat) oder von den Erscheinungen des Auferstandenen (Chrysostomus, Augustinus, Theophylakt, Schanz, Belser, Mader); aber eine sehr große Anzahl, um nicht zu sagen, die Majorität nimmt es im uneigentlichen Sinne, nämlich von der Sendung des Hl. Geistes durch Christus, so daß Christus im hl. Geiste zu den Aposteln kommt und bei ihnen bleibt. Wir nennen Cyrillus, Ad. Maier, Reischl, Bisping, Godet, Luthardt, Heitmüller. Manche wie Keppler, Pölzl, Knabenbauer wollen an Ostern und zugleich an Pfingsten denken. Wir möchten

uns jener Gruppe von Auslegern anschließen, welche das „Kommen“ Jesu im uneigentlichen Sinne von der Geistessendung verstehen. Denn nach seiner Erklärung will Jesus das Unglück der Apostel, verwaist zu sein, einerseits dadurch aufheben, daß er ihnen den Tröster sendet, anderseits dadurch, daß er selbst zu ihnen kommt. Diese zwei verheißenen Mittel gegen die Verlassenheit der Apostel müssen wir auf eines reduzieren, schon auf Grund einer Analogie. Jesus verspricht nämlich ähnlich einerseits, er selbst werde mit den Aposteln sein alle Tage bis ans Ende der Welt (Mt 28, 20), anderseits aber auch, der Hl. Geist werde bei ihnen bleiben in Ewigkeit (Jo 14, 16). Dieses doppelte Versprechen erfüllt er aber durch den einen Akt der Geistessendung. Auch Paulus schreibt bekanntlich dieselbe Tätigkeit bald dem Hl. Geiste bald Jesus zu. Der tiefere theologische Grund dieses Wechsels in der Ausdrucksweise liegt darin, daß alle sog. opera ad extra den drei göttlichen Personen gemeinsam sind, daß aber bestimmte Werke den einzelnen Personen im Hinblick auf die trinitarischen Beziehungen besonders zugeschrieben werden. Demnach nehmen wir in unserem Falle das „Kommen“ Jesu zu den Aposteln für wesentlich identisch mit der Sendung des Hl. Geistes, verstehen also das Kommen Jesu im bildlichen Sinne. Hierfür tritt in neuerer Zeit auch Walter Bauer in seinem Kommentar zum Johannesevangelium ein ¹⁾. Die Art und Weise, wie er dies tut, verdient Beachtung; er führt nämlich aus: „Bei *ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς* mag wegen 20, 19. 26 (*ἐρχεται ὁ Ἰησοῦς*) an die Erscheinungen des Auferstandenen gedacht sein. Erschöpfen kann das jedoch den Inhalt der Worte nicht. Denn das Kap. 20 geschilderte Zusammensein des Auferstandenen mit den Seinen war ein vorübergehendes, das den Ausdruck: ‚ich lasse euch nicht als Waisen zurück‘ nicht rechtfertigt. Auch setzt V. 19 voraus, daß noch in der Gegenwart des Evangelisten (das Präsens *ῥωγεῖτε*) die Christen . . . ihn schauen und so im Gegensatz zur Welt in der Lage sind, sich von seinem Gekommensein zu überzeugen. Es muß daher ein Kommen geistiger Art angenommen werden (vgl. 23), das sich, da der Paraklet ‚in Ewigkeit‘ bleibt (16), von dessen Erscheinen nicht unterscheidet (V. 15, 26: Wenn der Helfer kommt, den ich senden werde vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen)“. Infolgedessen nimmt Bauer auch das Kommen Jesu ebenfalls im uneigentlichen Sinne,

¹⁾ Johannes 139.

wenn der Herr die Apostel also tröstet: „Wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, so komme ich wieder (*πάλιν ἔρχομαι*) und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid“ (Jo 14, 3). Es gibt auch bezüglich dieses Verses nicht wenige Exegeten, welche das Wiederkommen Jesu auf die Parusie zum Weltgerichte beziehen, wie Belser, Zahn, B. Weiß; es fehlt aber auch nicht an solchen, welche es statt von der Endparusie von der Individualparusie, d. h. von der Heimholung der Apostel beim Tode, nehmen, wie Schegg, Knabenbauer, Keil, Hengstenberg, Holtzmann; wieder andere z. B. Mader, Pözl, Keppler, Bisping denken an Individual- und Endparusie, bzw. noch an die Geistessendung. Wenn die Entscheidung auch nicht so leicht ist, so scheint uns die Auslegung auf die Individualparusie am meisten berechtigt zu sein; denn es legt der Text nahe, an die Versetzung der Apostel in den Himmel zu denken („Wo ich bin, sollt auch ihr sein“ — V. 2: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen“), und zwar an eine verhältnismäßig baldige, weil eine solche mehr Trost bietet als die allenfalls ferne Endparusie, und dem wirklichen Tatbestand entspricht, insofern die Apostel tatsächlich von ihrem Tode an die verheißene Vereinigung mit Christus im Himmel genießen, wenn sie auch erst bei der Endparusie nach der leiblichen Seite vollendet wird. Die Hauptsache für uns ist jedoch die Feststellung, daß auch das Kommen Jesu in Jo 14, 3 im bildlichen Sinn genommen werden kann und häufig genommen wird.

Viel einmütiger räumen die Exegeten den bildlichen Sinn des Kommens Jesu in manchen Stellen der johanneischen Apokalypse ein. So läßt Christus durch Johannes „dem Engel der Gemeinde von Pergamon“ schreiben: „Ich habe einiges gegen dich ... Tue Buße! Wenn aber nicht, so komme ich dir bald“ (*ἔρχομαι σοι*, 2, 16). Desgleichen hatte Johannes „dem Engel der Gemeinde von Ephesus“ anzukündigen: „Tue Buße! ... Wenn aber nicht, so komme ich über dich (*ἔρχομαι σοι*), und ich werde deinen Leuchter rücken von seiner Stelle“ (2, 5). Ebenso unbestritten wie die Auslegung des „Kommens“ an diesen und ähnlichen Stellen im bildlichen Sinne im allgemeinen, ist die nähere Bestimmung desselben dahin, daß es eine strafende Tätigkeit Jesu besagt, während in den vorher untersuchten Stellen es eine gnadenreiche Wirksamkeit Jesu zum Ausdruck bringt.

Ein bildliches Kommen Jesu wird an anderen Stellen zwar nicht wörtlich ausgesagt, aber doch dem Sinne nach vorausgesetzt,

z. B. Mt 18, 20, wo Jesus folgendes verheißt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (ἐγώ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν). Da die Versammlungen im Namen Jesu naturgemäß zu verschiedenen Zeiten und auch an verschiedenen Orten stattfinden, so ist das „Sein“ Jesu inmitten dieser Versammlungen identisch mit seinem „Kommen“ im uneigentlichen Sinne, näherhin im Sinne des Helfens und Schützens, des Segnens und Begnadigens, und zwar eines allumfassenden Beistehens, das keine Schranken der Zeit und des Raumes kennt. Die zitierte Versicherung Jesu „involviert tatsächlich den Gedanken eines fortwährenden Kommens; denn wenn er, der (in den Himmel) Erhöhte zugleich unter und bei den Seinen (auf Erden) weilen will, so läßt sich dieses ebensowohl als ein beständiges Sein wie als ein beständiges Kommen zu ihnen fassen“ ¹⁾.

5. Mit der soeben besprochenen Beteuerung verrät Jesus zugleich jenes hohe Selbstbewußtsein, das notwendig Voraussetzung für sein bildliches Wiederkommen nach seinem Tode ist, das Bewußtsein, daß er nicht bloß zum Weltgericht sichtbar erscheinen werde, sondern daß für ihn die Zeit zwischen seinem Hingange und seiner Parusie, keine Zeit der Untätigkeit, im Gegenteil eine Zeit fortdauernden Wirkens sein werde. Dieses Bewußtsein spricht Jesus wiederholt aus. Wir erinnern an sein Versprechen: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 28, 20); „ich sende euch die Verheißung meines Vaters“ (Lk 24, 44), und an Stellen, in welchen er sich als den Bräutigam der Menschen bezeichnet (Mk 2, 19), m. a. W. verheißt, mit den Seinen in engster und fortwährender, ja unauflöslicher Verbindung zum Zweck der Förderung und Beglückung zu stehen, ähnlich wie sie vorhanden ist zwischen Gatten und Gattin. So lebendig ist dieser Kontakt, daß er sich gleichsam mit seinen Aposteln und Gläubigen identifiziert: „Wer euch höret, der höret mich; wer euch verachtet, verachtet mich“ (Lk 10, 16). „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). Und wenn er von seinem Reich und dessen Unvergänglichkeit spricht ²⁾, sich also die Würde des Königs in demselben zuschreibt, so ist er sich auch bewußt, dieses Reich beständig zu regieren und zu beherrschen, zu erhalten und zu verteidigen, demnach eine stete, intensive Tätigkeit

¹⁾ Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 44.

²⁾ Vgl. Bartmann, Das Himmelreich und sein König 33 ff.

zwischen Tod und Parusie zu entfalten. Die nämliche Idee drückt Jesus wiederholt auch im vierten Evangelium aus, am deutlichsten, wenn er versichert und mahnt: „So wie der Rebzweig nicht Frucht tragen kann von sich aus, wenn er nicht im Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Rebzweige. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der trägt viele Frucht, weil ihr ohne mich nichts tun könnet“ (Jo 15, 4 f.). Der gleiche Gedanke von der engen und steten Verbindung zwischen Jesus und den Seinigen begegnet uns auch in der ntl Briefliteratur. Wir erwähnen nur, mit welcher Vorliebe ihn Paulus hervorhebt, indem er die Beziehungen zwischen Jesus und den Gläubigen vergleicht bald mit denen zwischen Gatten und Gattin (2 Kor 11, 2; Eph 5, 22 ff.), bald mit denen zwischen Haupt und Gliedern (Eph 1, 22), bald mit denen zwischen Fundament und den einzelnen Bestandteilen eines Baues (1 Kor 3, 11; Eph 2, 20 f.). Das Nämliche gilt von Petrus, wenn er von den Christen spricht als von „den lebendigen Steinen“, welche aufgebaut sind auf Christus „den Haupt- und Eckstein, den ausgewählten und kostbaren“ (1 Petr 2, 4 ff.).

Allerdings werden manche der eben angezogenen Worte Jesu von einigen Kritikern als unecht verworfen, jedoch völlig mit Unrecht. Für die Echtheit dieser Worte bürgt nämlich schon die Übereinstimmung der Synoptiker unter sich und mit dem vierten Evangelisten, und die gerade Linie, die in diesem Punkte von Jesus bis zu den Apostelfürsten sich verfolgen läßt, während die Gründe gegen die Echtheit äußerst schwach sind. So führt Joh. Weiß gegen die Selbstbezeichnung Jesu als des Seelenbräutigams den Umstand ins Feld, der im Gleichnis verwendete Zug, daß der Bräutigam den Hochzeitsgästen entrissen wird, sei „ein so seltener Fall, daß damit die Grenzen des Gleichnisses überschritten werden“; infolgedessen will er die Frage aufwerfen, ob schon „Jesus seinem Gleichnisse diese bestimmte Zuspitzung gegeben hat. Im allgemeinen entspricht es nicht der Art, seine Person so in den Vordergrund zu stellen, wie es hier geschieht; er würde sich wohl eher mit den Hochzeitsgästen zusammenfassen in der gleichen Stimmung der Freude auf das Reich Gottes. Auch ist kaum anzunehmen, daß er die Harmonie und Klarheit des Gleichnisses durch Ausspinnung dieses einen Zuges so gefährdet haben würde. Das sieht vielmehr nach einer Ausdeutung der späteren Gemeinde aus“¹⁾.

¹⁾ Die Schriften des NT I 93.

Aber wer könnte leugnen, daß Jesus mit unvergleichlicher Demut auch das Bewußtsein ebenso unvergleichlicher, alles und alle überragender Hoheit vereinigt? Hören wir nicht von ihm in bezug auf seine Person: „Hier ist mehr als Salomon . . ., mehr als Jonas“ . . . (Mt 12, 41 ff.), sogar „mehr als der Tempel“ (Mt 12, 6)? Nicht weniger als sechsmal wiederholt er in der Bergpredigt: „Den Alten ist gesagt worden . . ., ich aber sage euch“ (Mt 5, 39), was doch so wenig übersehbar ist, daß auch Alb. Schweitzer dieses „Ich“ Jesu als geradezu „gewaltig“ anerkennt¹⁾. Ferner ist es gewiß ein äußerst seltener Fall, daß der Bräutigam durch einen gewaltsamen Tod aus der Mitte der Hochzeitsgäste genommen wird; aber durch Aufnahme dieses Zuges in das Gleichnis hat dessen „Klarheit und Harmonie“ keinesweges gelitten, sondern äußerst viel gewonnen; denn dadurch wird in glücklichster Weise gerade das Unerhörte und Tragische veranschaulicht, das im Tode Jesu liegt, insofern in ihm die Menschen, die Israeliten ihren wahren, so heiß ersehnten Retter und Messias hinmorden.

6. Wir können demnach feststellen, daß Jesus den Terminus „Kommen“ und „Wiederkommen“ in bezug auf seine Person nicht bloß im eigentlichen, sondern im bildlichen Sinne gebraucht, in der dem genannten Ausdruck in der Hl. Schrift auch sonst wiederholt zukommenden Bedeutung von: „eine Wirksamkeit oder Tätigkeit entfalten“, teils in bonam teils in malam partem; sowie daß Jesus sich bewußt ist, die Zeit zwischen seinem Scheiden von dieser Erde und seinem Erscheinen zum Weltgericht werde für ihn eine Zeit des Handelns und der Tätigkeit sein. Gerade im Lichte des berührten Selbstbewußtseins Jesu von seiner steten wirksamen Verbindung mit seinem Reiche auf Erden und dessen einzelnen Gliedern erscheint der Gedanke von seinem wiederholten „Kommen“ im Sinne einer teils hilfe- und segenbringenden, teils strafenden, wenn auch unsichtbaren Tätigkeit nicht als eine abrupte, fremdartige Vorstellung in seiner Verkündigung, sondern als die naturgemäße Folge seiner einzigartigen zentralen Stellung, die ihn nun einmal eignet, nach allem, was er sagt und tut. Sein „Kommen“ ist nur der plastische Ausdruck für die alle Zeiten und Menschen umfassende Bedeutung und Wirksamkeit Jesu. Ebenso steht dieses „Kommen“ im bildlichen Sinne in vollkommener Harmonie mit seinem „Kommen“ im eigentlichen Sinne am Ende der Welt. Letzteres ist nur die Krone des ersteren, indem das sichtbare Kommen das unsichtbare,

¹⁾ Von Reimarus bis Wrede 369.

das persönliche das unpersönliche, das einmalige das häufige, jenes, das die ganze Welt umfaßt, dasjenige abschließt und vollendet, das mehr einzelnen Teilen seines Reiches oder auch einzelnen Personen gilt.

Damit haben wir die Grundlage gewonnen für die Untersuchung der Worte Jesu, die uns noch beschäftigen werden. Denn aus obiger Darlegung ergibt sich das volle exegetische Recht, den Ausdruck „Kommen“ in bezug auf Jesus nicht immer von seiner Parusie zum Weltgericht zu verstehen, sondern eventuell von einer Tätigkeit, die er zwischen Tod und Parusie entfaltet, d. h. dann, wenn die Auslegung des Terminus im letzteren Sinn nach den Grundsätzen der Hermeneutik sich besser empfiehlt als die Beziehung auf die Endparusie.

II. „Einige von den Umstehenden werden den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche“ (Mt 16, 28).

§ 1.

Verschiedenheit der Berichte.

1. Das Wort Jesu, das hier zur Erörterung steht, wird von den Synoptikern überliefert, und zwar ziemlich gleichmäßig im ersten Teil; jedoch der Schluß, der für uns die Hauptsache ist, variiert. Wir lesen nämlich:

Mt 16, 28: (sie werden den Tod nicht kosten), bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche (*τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*).

Mk 9, 1 (Vulgata 8, 39): bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht (*τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*).

Lk 9, 27: bis sie das Reich Gottes sehen (*ἰδῶσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*).

Auffallen könnte schon die Differenz, daß Jesus nach Mt von seinem Reiche, dagegen nach Mk und Lk vom Reiche Gottes spricht. Von gegnerischer Seite hören wir sogar: „Jesus hat nicht von seiner eigenen *βασιλεία* gesprochen, sondern nur von der Herrschaft Gottes“ ¹⁾; desgleichen: „Selbst wenn Jesus von einer Kirche gesprochen hätte, so hätte er doch nicht gesagt: meine Kirche, wie er auch nicht sagte: mein Reich“ ²⁾. Doch spricht Jesus nicht

¹⁾ Weinel, Biblische Theologie 48.

²⁾ Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 23.

bloß an unserer Stelle und Mt 16, 18 von seinem Reiche bzw. von seiner Kirche, sondern auch sonst wiederholt, wie Mt 13, 41 im Gleichnis vom Unkraut, wonach er bei der Parusie die Ärgernisse aus seinem Reiche entfernen läßt, ebenso nach Lk 22, 30 beim letzten Abendmahl, indem er die Apostel mit der Verheißung tröstet, daß sie in seinem Reiche essen und trinken werden. Daß die Idee von seinem Reiche und seiner Herrscherwürde zum unveräußerlichen Inhalt seines Selbstbewußtseins gehört, bezeugt Jesus auch dadurch, daß er von seinen Auserwählten und von seinen Engeln redet (Mt 24, 31), wie auch von seiner Stellung als König, bildlich ausgedrückt in der bereits untersuchten Selbstbezeichnung als des Bräutigams der Seelen (Mk 2, 19 f.); er ist sich bewußt, später zu sitzen „zur Rechten der Kraft (Gottes)“ (Mk 14, 62) und „auf dem Throne seiner Herrlichkeit“ (Mt 25, 31). Ist diese königliche Stellung nicht übrigens schon mit der Messianität gegeben, die er sich zuschreibt, da der Messias doch zugleich auch als König aufgefaßt wurde? In Einklang damit steht die Tatsache, daß, wie er, auch andere von seinem Königtum und seinem Reiche reden, angefangen vom Engel, welcher dem Sohne Mariens in Aussicht stellt: „Geben wird ihm Gott der Herr den Thron seines Vaters David, und er wird König sein über das Haus Jakob, und seines Königreiches wird kein Ende sein“ (Lk 1, 32), bis zu den Volkscharen, die Jesum beim Palmeneinzug auch mit dem Rufe zujubelten: „Hosanna dem Sohne Davids“ (Mt 21, 9), „gesegnet das Reich unseres Vaters David, das da kommt“ (Mk 11, 10), bis zu den Soldaten, die ihn, wenn auch spottweise, begrüßten als „König der Juden“ (Mt 27, 29), ja bis zu Pilatus, der ihn nach diesem Titel fragt (Mt 27, 11) und denselben als Inschrift am Kreuz anbringen ließ (Mt 27, 37). Wenn wir demnach sogar vom Johannes-evangelium ganz absehen, so kann es schon auf Grund der synoptischen Berichterstattung keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus von seinem Reiche sprach, also auch an unserer Stelle (Mt 16, 28) davon sprechen konnte. Damit läßt es sich ganz gut vereinbaren, wenn ihm die Wendung „vom Reiche Gottes“ geläufig, oder sogar noch geläufiger war. Es fehlt nicht an Analogien. Bald ist der Vater der Weltenrichter (Mt 10, 32 f. usw.), bald ist es aber Jesus, sowohl nach Mt (7, 21 ff.; 13, 41 ff.; 25, 31 ff.) als auch nach Mk (4, 29); bald sendet der Vater (Jo 14, 26), bald Jesus den Hl. Geist (Jo 15, 26). Die Konsequenz, welche sich aus diesem Wechsel für die Christologie ergibt, ist weitreichend genug; bei Johannes spricht

sie Jesus mit den Worten aus: „Ich und der Vater sind eins“ (Jo 10,30). Freilich, ob Jesus in unserem Verse von „seinem“ Reiche sprach (Mt) oder vom Reiche Gottes (Mk, Lk), wird sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen lassen; nach den gegebenen Ausführungen kommt es nicht so sehr darauf an, weil sich das Reich Gottes inhaltlich vollständig deckt mit dem Reiche Christi, ebenso wie Gottes Gericht mit Christi Gericht. Mit Recht sagt in dieser Beziehung auch der protestantische Exeget K. Müller: „Dem Herrn fehlt eben jedes Bewußtsein davon, daß sein Handeln sich von Gottes Handeln unterscheide, so daß etwa Gott nicht mehr die Welt richtete, wenn Jesus es tut“ ¹⁾.

2. Auffälliger und schwieriger scheint die zweite Differenz zu sein, welche darin besteht, daß wir bei Mt von einem Kommen des Menschensohnes lesen, bei Mk und Lk aber von einem Kommen des Reiches. Sie deutet nach Merx „auf eine verschiedene Stellung der Verfasser zu der Parusiefrage“ ²⁾. B. Weiß ³⁾ schreibt hierüber: „Gerade um den eschatologischen Sinn des Wortes noch klarer hervorzuheben, setzt der (erste) Evangelist an die Stelle des kommenden Reiches bei Markus direkt das Kommen des Menschensohnes.“ Letzterem Urteil glauben wir uns anschließen zu sollen nach der Richtung, daß die beiden Texte trotz ihrer formellen Verschiedenheit den gleichen Gedanken enthalten. Denn das „Kommen des Reiches“ weist auch auf ein Kommen dessen hin, der das Haupt oder der König desselben ist, also auf ein Kommen Christi. Hierin finden wir selbst die Zustimmung von Baldensperger, insofern nach ihm Jesus das Bewußtsein hat, das Reich Gottes „in sich zu tragen“ ⁴⁾; ebenso die Haupts, der schreibt: „Wo Jesus ist, ist das Gottesreich; wo dieses, da er“ ⁵⁾. Ja, Origenes sagt geradezu: „Christus ist selbst das Reich Gottes“ ⁶⁾. Bedenken, die vielleicht noch zurückbleiben, werden aber in unserem Falle vollständig durch den Zusammenhang gehoben, insofern Jesus unmittelbar vorher nach allen drei Evangelisten von einem Kommen des Menschensohnes gesprochen hat. Nicht zustimmen können wir B. Weiß hinsichtlich seiner Ansicht, daß Markus den ursprünglichen Wortlaut treuer bewahrt hätte als Matthäus. Wir

¹⁾ „Unser Herr“ 39. ²⁾ Die vier kanonischen Evangelien II, 2, 98.

³⁾ Kritisch-exegetischer Kommentar: Matthäus 303.

⁴⁾ Selbstbewußtsein Jesu 132.

⁵⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 144.

⁶⁾ Vgl. Feine, Das Christentum Jesu 29.

hören auch Stimmen, welche das Gegenteil vertreten. So vermutet Bolliger, daß Markus geändert habe, und zwar weil der Ausdruck Mk 9,1: *τὴν βασιλείαν . . . ἐν δυνάμει* paulinisch sei, zumal im Hinblick auf Röm 1,4: *υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει*¹⁾. Die sprachliche Färbung des Markustextes kann immerhin von Paulus stammen; die Idee selbst aber dürfte kaum als nur paulinisch angesprochen werden; denn schon Jesus unterscheidet wenigstens dem Begriff nach zwischen seiner Erniedrigung (*exinanitio*) und seiner Erhöhung (*exaltatio*). Es sei nur daran erinnert, wie er einerseits von der gegenwärtigen unvergleichlichen Armut und Niedrigkeit des Menschensohnes, der „nicht hat, wo er sein Haupt hinlege“ (Mt 8,20), anderseits aber auch von dessen zukünftiger, alles überragender Herrlichkeit spricht, indem er nicht nur auferstehen und in den Himmel auffahren, sondern wiederkommen wird, um über die ganze Welt Gericht zu halten²⁾. Auch Zahn spricht sich für Ursprünglichkeit der Matthäusvariante aus; denn „diese bereitete der ganzen Gemeinde, je mehr die Reihen der ersten Generation, der Zeitgenossen Jesu, sich lichteten, ohne daß der Herr kam, die größeren Schwierigkeiten“³⁾. Auch wir entscheiden uns für die Priorität des Matthäustextes, und zwar hauptsächlich wegen der engen Verbindung, in welcher unser Vers zu dem vorhergehenden steht. Wie schon berührt, sprach Jesus nach allen drei Synoptikern unmittelbar vorher von einem „Kommen des Menschensohnes“. Schon dies legt nahe, daß er im folgenden Vers, der uns beschäftigt, ebenfalls von einem „Kommen des Menschensohnes“ gesprochen habe, nicht von einem „Kommen des Reiches“, zumal wenn, wie oben dargelegt, beide Ausdrücke wesentlich das Nämliche besagen. Zu diesem mehr äußeren, kommt noch ein inneres Anzeichen. Wie die Geschichte der Exegese unserer Stelle zeigt, knüpft nämlich der Inhalt des zweiten Diktums vom Nichtsterben einiger aus den Umstehenden an das erste Diktum vom Kommen des Menschensohnes an, sei es daß in beiden Aussprüchen, wie die meisten Exegeten annehmen, vom nämlichen „Kommen“ die Rede ist, sei es daß, wie manche Erklärer behaupten, ein anderes „Kommen“ gemeint sei. Im ersten Fall war die Wiederholung vom Kommen des Menschensohnes, um die Identität des „Kommens“ hervorzuheben, viel naturgemäßer als die Änderung des Ausdrucks. Das Gleiche gilt aber auch im zweiten Falle.

¹⁾ Markus, der Bearbeiter des Mt-Ev 88.

²⁾ Vgl. Tillmann, Der Menschensohn, bes. 139 ff.

³⁾ Das Ev des Lukas II 382.

Durch die Verwendung des nämlichen Ausdruckes wird die tatsächlich beabsichtigte Unterscheidung verschleiert und damit der wahre Sinn der Worte verhüllt. Aber gerade dies war eine Gewohnheit Jesu, auf solche Weise zum Nachdenken anzuregen, wie Gerlach hinsichtlich mancher Parabeln des Herrn sagt, daß sie Schalen gleichen, welche den köstlichen Kern vor den Trägen, aber für die Fleißigen bewahren¹⁾. Um Wasser im natürlichen Sinn handelte es sich am Jakobsbrunnen, Jesus aber spricht vom Wasser im geistigen Sinn: erst allmählich kommt das samaritanische Weib zur Einsicht dessen, was Jesus meint. Ähnlich spricht Jesus vom Zerstören des Tempels (Jo 2, 19), von der Wiedergeburt (Jo 3, 3), vom Schlafen (Jo 11, 11; Mk 5, 39), vom Sauerteig der Pharisäer (Mk 8, 15), versteht aber darunter etwas ganz anderes als seine Zuhörer. Teilweise erwacht das Verständnis sehr spät (Jo 2, 22). Mit dieser Art des Lehrens akkommodierte sich Jesus den damaligen Rabbinen, welche sich mit Vorliebe solcher Rätselworte oder Oxymora bedienten, worauf neuerdings Fiebig aufmerksam macht²⁾. Aber bereits von Salomon wird hervorgehoben, und zwar lobend und anerkennend: „Viele waren deiner Rätsel in Parabelform, und bis zu fernen Inseln ward berühmt dein Name“ (Sir 47, 17); daher wird als Aufgabe des Weisen folgendes angesehen: „Der Sprüche Dunkel erforscht der Weise, und in den Rätseln der Gleichnisse macht er sich bewandert (Sir 39, 3). Und nach Ez 17, 2 sprach Gott selbst zu den Propheten: „Menschensohn, lege dem Volke ein Rätsel vor und sprich ein Gleichnis zu Israel.“ Darum lag in der teilweise verhüllenden Redeform keineswegs etwas Unwürdiges für Jesus. Für „diejenigen, die draußen stehen“, wendet er sie besonders reichlich an, zur Erfüllung der Weissagung des Isaias (6, 9. 10), „damit sie sehend sehen und nicht sehen, und hörend hören, und doch nicht verstehen, auf daß sie sich nicht etwa bekehren und ihnen vergeben werde“ (Mk 4, 12). Aber auch im engeren Kreise bedient er sich wiederholt einer verschleiernnden Ausdrucksweise, wie wir gesehen, und wie aus seinen Worten hervorgeht, die er an die Apostel richtete: „Dies habe ich in Gleichnissen zu euch gesprochen, aber es kommt eine Zeit, da ich nicht mehr in Gleichnissen, sondern offen vom Vater zu euch reden werde“ (Jo 16, 25; vgl. Jo 16, 29).

¹⁾ Bei Schanz, Kommentar über das Ev des hl. Matthäus 338.

²⁾ Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse 9.

3. Die dritte Differenz betrifft mehr Mk und Lk; beide haben die Wendung vom Reiche Gottes, aber Mk hat noch den Zusatz: *ἐν δυνάμει*, der bei Lk fehlt. Durch den erwähnten Zusatz bei Mk wird betont, daß es sich um das Reich oder Königtum Gottes in Kraft und Herrlichkeit handelt, im Unterschied von jenem, das Jesus durch seine irdische Erlösertätigkeit gründete, das aber zu seinen Lebzeiten noch klein und unansehnlich war, nach seiner bekannten Parabel gleichend einem Senfkörnlein. Lukas hat aber das nämliche herrliche Reich Gottes im Auge wie Markus. Dies erhellt schon aus der gesamten Darstellung des Lukas, nach welcher mit dem Auftreten Jesu das Reich Gottes bereits in der Welt gegenwärtig wurde. Wir brauchen nur an Stellen zu erinnern wie Lk 17, 20 f.: „Nicht kommt das Reich Gottes mit Augenfälligkeit. Auch wird man nicht sagen: hier ist es, oder dort; denn siehe, das Reich Gottes ist in euch“ (*ἐντὸς ὑμῶν*); oder Lk 11, 20: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Teufel austreibe, so ist das Reich Gottes wahrhaftig zu euch gekommen“ (*ἔφθασεν*)¹⁾. Wenn nun einerseits das Reich Gottes bereits zu den Zeitgenossen Jesu gekommen ist, anderseits nur einige das Kommen des Reiches erleben werden, so kann es sich für diese bloß um das Reich Gottes in Herrlichkeit handeln. Das Gleiche geht auch daraus hervor, daß Jesus unmittelbar vorher von dem Kommen des verherrlichten Menschensohnes und damit auch von einem verherrlichten Reiche Gottes spricht, indem er sagt: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich der Sohn des Menschen schämen, wann er kommt in seiner und des Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit“ (Lk 9, 26).

4. Wir kommen zu dem Resultat, daß der Sinn unserer Stelle bei allen drei Synoptikern wesentlich der gleiche ist, insofern sie übereinstimmend die Weissagung Jesu berichten, einige der Umstehenden würden seine ihm als König zukommende Macht und Herrlichkeit erleben oder sehen. Nimmt man aber Rücksicht auf den Wortlaut, so wird dem Matthäustext die größere Ursprünglichkeit zuzuerkennen sein, nach welchem sie „das Kommen des Menschensohnes“ in Herrlichkeit schauen sollen. Diesen Text müssen wir deshalb bei unseren weiteren Untersuchungen zugrunde legen, auch aus methodischen Erwägungen. Er scheint ja unserer Auffassung von der absoluten Irrtumslosigkeit Jesu am meisten zu

¹⁾ Vgl. Bartmann, Das Himmelreich und sein König 12 ff.

widersprechen, den Vertretern des gegenteiligen Standpunktes aber eine der stärksten Handhaben zu bieten, während die Varianten der beiden anderen Synoptiker, für sich allein betrachtet, viel eher die Auslegung zulassen, Jesus habe nur die machtvolle Entfaltung des Gottesreiches auf Erden gemeint, diese sei aber wirklich von „einigen der Umstehenden“ erlebt worden, so daß kein Anlaß vorliege, von einem Irrtum Jesu zu reden.

§ 2.

Auslegung des Logions.

1. Jesus erklärt demnach wirklich, wie Mt 16, 28 berichtet: „Einige von den Umstehenden werden den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche.“ So bestimmt die liberale Kritik behauptet, Jesus habe hier die Erwartung ausgesprochen, daß einige von den Hörern des Wortes sein sichtbares Wiederkommen zum Weltgericht schauen würden, und sich offenbar dabei getäuscht, weil keiner der Umstehenden, ja überhaupt kein Mensch das angekündigte persönliche Erscheinen erlebt habe, eben so bestimmt leugnen die Vertreter der positiven Exegese die Berechtigung zu einer derartigen Beschuldigung; die Wege, welche hierbei von ihnen eingeschlagen werden, sind allerdings verschiedene. Nicht wenige haben nach dem Vorgange des Chrysostomus die Erfüllung der Vorhersage Jesu in dessen bald darauf folgender Verklärung erblickt. Aber wenn hierbei auch eine Herrlichkeit Jesu hervortrat, so war dies mehr eine wundersame Schönheit als eine Königsherrlichkeit oder königliche Machtfülle und Gewalt, die zu befehlen und anzuordnen hat, und zwar in möglichst allumfassendem Maße. Auf eine solche Herrlichkeit weist aber gewiß der Ausdruck hin: der Menschensohn wird kommen in seinem Reiche (*ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*). Denn *βασιλεία* bezieht sich in erster Linie auf die Würde oder Stellung eines Königs und dann erst auf das Gebiet, auf welches sich die Macht erstreckt. Das „Kommen in seinem Reiche“ zeigt eine Stabilität oder eine längere Dauer an, wie z. B. das Kommen im Fleische (1 Jo 4, 2) die längere, bzw. die unauflösliche Verbindung Jesu mit der menschlichen Natur; die Verklärung Jesu war jedoch nur ein sehr rasch vorübergehendes Aufleuchten des ihm zukommenden Glanzes. Auch macht Knabenbauer mit Recht aufmerksam, daß der Ausdruck: „einige werden den Tod nicht kosten“ andeutet, daß bis

zu dem „Kommen des Menschensohnes“, das sie sehen sollen, noch eine geraume Zeit vergehen werde; die Verklärung fand aber schon sehr bald, d. h. sechs Tage nachher (Mt 17, 1; Mk 9, 2) statt.

2. Infolgedessen haben viele Exegeten, welche sich nicht entschließen können, bei Jesus einen Irrtum anzunehmen, gefordert, daß das Kommen des Menschensohnes unpersönlich aufzufassen sei. Nach dieser Auslegung versicherte Jesus: Einige seiner damaligen Zuhörer werden es noch erfahren, d. h. aus Ereignissen, die sie erleben, sich davon überzeugen, daß er wahrhaft König ist und eine dieser Würde entsprechende Macht auszuüben vermag. Nur in der Bestimmung der Ereignisse, welche die Erkenntnis von der souveränen Machtstellung Jesu vermitteln, gehen die Exegeten dieser Gruppe etwas auseinander: die einen wie Schegg, Arnoldi, Zahn, Nösgen nennen als solche Ereignisse die Auferstehung des Herrn, die Sendung des Hl. Geistes, die staunenswerte schnelle Ausbreitung des Evangeliums über alle Länder, die glänzende Wunderfülle im Urchristentum, die heroische Tugendübung zahlreicher Bekenner der ersten Zeit usw.; die anderen Exegeten wie Bisping, Schanz, Knabenbauer, Mader denken an die Zerstörung Jerusalems zur Strafe für den Unglauben Israels. Beide Exegetengruppen berufen sich auf den unmittelbar vorhergehenden Vers Mt 16, 27, in welchem sowohl von der Herrlichkeit Christi als auch von seiner richterlichen Gewalt die Rede ist. Denn er lautet: „Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters und mit seinen Engeln, und dann wird er jedem vergelten nach seinen Werken.“

Auch wir treten für die letztere Auslegung ein, die, sprachlich betrachtet, nicht beanstandet werden kann; denn wir haben oben gezeigt, daß der Terminus „Kommen“ oft im unpersönlichen Sinne gebraucht wird. Und wenn es von den Einigen heißt, daß sie das Kommen des Menschensohnes sehen werden (*ἰδουσιν*) vor ihrem Sterben, so bedeutet „sehen“ in der profanen, namentlich aber in der biblischen Gräzität überaus häufig soviel als: erfahren, erkennen, durch Schlußfolgerung einsehen¹⁾. Bei seiner Voraussage über seine bald hervortretende königliche Glorie wird Jesus hier wohl in erster Linie an deren Offenbarung bei dem Strafvollzug über Israel gedacht haben; denn in unserem Abschnitte Mt 16, 24—26 spricht er mit hohem Ernste von dem großen Aut-aut des Menschen:

¹⁾ Belege z. B. bei Zorell, *Novi Testamenti lexicon graecum* 398.

von der ewigen Belohnung und der ewigen Bestrafung, welcher der Mensch entgegengeht, also von Vergeltung und Gericht. Deshalb scheint die in V. 27 a beschriebene künftige Herrlichkeit des Menschensohnes zunächst darauf abzu zielen, dessen in V. 27 b ausgedrückte richterliche Gewalt als diejenige zu beleuchten, gegen deren Urteil es keine Berufung mehr gibt. Demnach legt die Kongruenz nahe, daß auch in Mt 16, 28 an eine Manifestation der dem König der Welt zustehenden Richtergewalt in erster Linie gedacht wird, also an die Strafe, die an dem verstockten Israel vollzogen werden soll.

3. Gegen diese Auslegung, welche die positive Exegese von unserem Verse gibt, wird von liberaler Seite hauptsächlich der enge Zusammenhang von 16, 28 mit 16, 27 geltend gemacht. In 16, 27 sei offenbar mit dem „Kommen des Menschensohnes“ die Parusie gemeint; die nämliche Bedeutung müsse unbedingt auch demselben Terminus zugesprochen werden, wenn er in 16, 28 wiederholt werde. Wie die formelle Gleichheit der Wendung, so fordere auch die inhaltliche Zusammengehörigkeit der beiden Verse die Beziehung von 16, 28 auf die Parusie; in V. 16, 27 werde nämlich die Tatsache der Parusie zum Zweck des Weltgerichtes verkündet; V. 16, 28 füge eine Ergänzung an, indem er die Zeit der Parusie angebe, d. i. nach der Richtung, daß einige der Umstehenden sie noch erleben. Dieser Einwand hat soviel Bestechendes an sich, daß er teilweise auch von positiver Seite aufgenommen wird, z. B. neuerdings von Rauschen¹⁾ gegen Seitz, als letzterer in seinen „Modernistischen Grundproblemen“ die fast traditionell gewordene Beziehung von Mt 16, 28 auf die Zerstörung Jerusalems befürwortete. Und dennoch können wir ihm keine Berechtigung zuerkennen. Vergegenwärtigen wir uns die beiden Verse:

Mt 16, 27: Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und dann wird er einem jeden vergelten nach seinen Werken.

V. 28: Wahrlich sage ich euch, es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche.

Die Ähnlichkeit ist zweifellos vorhanden und springt namentlich durch den Gebrauch des nämlichen Ausdruckes vom Kommen des Menschensohnes in beiden Versen in die Augen; wir sind soweit

¹⁾ Theologische Revue XII (1913) 42.

entfernt sie zu leugnen, daß wir sie sogar für beabsichtigt halten. Wie oben ¹⁾ angedeutet, ist Mt 16, 28 ein Rätselwort, d. h. Jesus wählt nach unserem Ermessen die Worte so, daß sie scheinbar auf einen Sinn, der ihnen in Wirklichkeit aber gar nicht eignet, hinweisen, und zwar durch die Wiederholung des gleichen Ausdruckes auf die Parusie, während sie in Wahrheit einen anderen Sinn enthalten, der erst allmählich und bei aufmerksamer Erwägung zum Vorschein kommt. Diesen anderen, sozusagen verborgenen Sinn deutet der Vers aber zugleich zur Genüge an: einmal durch die einleitende Formel, welche nach dem Obigen ²⁾ keineswegs immer, wie Haupt möchte ³⁾, auf eine neue Rede, sondern oftmals nur auf einen neuen Punkt innerhalb derselben Rede hinweist und die volle Aufmerksamkeit wecken soll: „wahrlich ich sage euch“, sowie durch die äußere Unähnlichkeit des zweiten Diktums in V. 28 mit dem ersten in V. 27, insofern im zweiten Diktum statt: „in der Herrlichkeit des Vaters mit seinen Engeln“ gesagt wird: „in seinem Reiche“, und die Zweckbestimmung der Parusie: „er wird jedem vergelten nach seinen Werken“ ganz wegfällt. Ein nicht mißzuverstehender Fingerzeig für die Jünger, die Worte in Mt 16, 28 trotz der scheinbar dafür sprechenden Wendung nicht als eine Angabe der Zeit der Parusie zu betrachten, lag auch in dem von uns schon dargelegten Umstand, daß Jesus die Datierung des Endgerichtes und der dasselbe einleitenden Parusie wiederholt ablehnte.

4. Die Richtigkeit unserer Ausführungen wird ferner nach mehr als einer Seite durch die zwei Verse Mt 17, 11 und 12 (Mk 9, 12 f.) bestätigt. Nach der Verklärung, bei welcher auch Elias erschienen war, nehmen die Jünger Bezug auf die Lehre der Schriftgelehrten, nach welcher Elias vor dem Messias auftreten werde, um die Herzen der Menschen auf ihn vorzubereiten, und fragen den Meister, wie es um diese Anschauung bestellt sei. Darauf antwortete Jesus: „Wohl kommt Elias und wird alles wiederherstellen (11). Ich sage euch aber: Elias ist schon gekommen“ (12). Nach der traditionellen Auslegung, der man nicht widersprechen sollte, und die auch wir uns aneignen, erklärt damit Jesus: Elias wird persönlich und im eigentlichen Sinn am Ende der Welt vor der Parusie kommen (ἐρχεται); im uneigentlichen Sinn ist aber Elias bereits gekommen, nämlich im Täufer (ἦδὲ ἤλθεν), und so dem Messias vorausgegangen;

¹⁾ S. 162. ²⁾ S. 131 ff.

³⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 11.

m. a. W. man „muß, wie eine zweifache Ankunft des Menschensohnes, auch eine zweifache Ankunft seines Vorläufers annehmen“ ¹⁾, oder wie Gregor der Große sich ausdrückte: *Joannes in spiritu Elias erat, in persona Elias non erat* ²⁾. Vor allem geht aus unserer Stelle hervor, daß der Ausdruck vom „Kommen“ des Elias einmal persönlich (V. 11), dann und zwar sofort im folgenden Vers unpersönlich (V. 12) gemeint ist, genau wie wir das Kommen Christi in Mt 16, 27 persönlich, unmittelbar darauf aber in Mt 16, 28 unpersönlich auffassen. Ebenso verleiht die Wiederholung der Wendung vom Kommen des Elias dem Diktum den Charakter eines Rätselwortes, wie die der Wendung vom Kommen Christi dem betreffenden Worte, nur noch in viel bedeutenderem Maße (Mt 17, 13). Auch noch eine andere Übereinstimmung zwischen beiden Stellen ist lehrreich. Auf die neue Idee, welche dem zweiten Ausspruch vom Kommen des Elias zugrunde liegt, ist nach den beiden evangelischen Berichterstatlern hingewiesen, nach Mt durch: *λέγω δὲ ὑμῖν* (12), nach Mk durch: *ἀλλὰ λέγω ὑμῖν* (9, 13). Ähnlich wird auf den neuen Sinn, welcher das zweite Wort vom Kommen Christi hat, nach den drei Evangelisten aufmerksam gemacht, nach Mt 16, 28 durch: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, nach Mk 9, 1 durch: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, nach Lk 9, 27 durch: *λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς*. Richtig bemerkt hierzu Godet: „Man hat zu beachten, daß bei beiden (letzten) Evangelisten eine sehr bestimmte Steigerung zwischen diesem und dem vorhergehenden Ausspruch (vom Kommen des Menschensohnes) stattfindet: bei Lukas durch die Partikel *δέ* . . ., bei Markus noch auffallender durch das Anfangen eines neuen Satzes: und er sprach zu ihnen (9, 1). Durch diese Steigerung oder diesen Gegensatz wird mit der Idee der Parusie, welche der vorausgehende Vers ausdrückt, gebrochen und zu einer neuen übergegangen“ ³⁾. Wir sehen also klar, daß die Ähnlichkeit des Wortlautes in Mt 16, 27 und 16, 28 keineswegs dazu nötig, beide Verse auf die Parusie zu beziehen.

5. Das Nämliche gilt von dem inneren Nexus, der zwischen den zwei Versen besteht, falls beide von der Parusie verstanden werden. Derselbe ist dann allerdings vorhanden, insofern zu der in V. 27 berichteten Voraussage von der Parusie trefflich im folgenden Vers 28 die Voraussage über die Zeit derselben sich reihen

¹⁾ Mader, Die hl. vier Ev und die Apostelgeschichte 100.

²⁾ Hom. 7 in ev. Jo; Migne LXXVI 1100.

³⁾ Kommentar zu dem Evangelium des Lukas 301.

würde, nämlich daß sie stattfinden werde, wenn noch einige der Umstehenden am Leben wären. Wir leugnen also die Güte einer solchen Verbindung nicht, da wir nicht die Meinung teilen können, der in V. 27 ausgedrückte Gedanke, daß die Verleugnung Christi sich bei der Parusie strafen werde, habe mit der nach der gegnerischen Annahme in V. 28 erörterten Frage, ob diese früher oder später eintreten werde, nichts zu tun¹⁾. Denn schon nach dem Gesetze der Assoziation steht ein Ereignis und die Zeit seines Geschehens in einem natürlichen engen Zusammenhang; ferner ist es vom psychologischen Standpunkt nicht gleichgiltig, ob eine Strafe, hier die von Christus über seine Verleugnung zu fällende, bald oder aber spät verhängt wird; eine bald eintretende Strafe wird immer einen tieferen Eindruck machen als eine solche, die erst spät erfolgt. Trotz dieser Zugeständnisse, welche wir der gegnerischen Auffassung in der Frage des inneren Nexus machen, halten wir dafür, daß ein solcher auch bei unserer Auffassung vorhanden ist. Bei derselben haben wir nämlich folgenden Zusammenhang: Im V. 27 kündigt Jesus seine Parusie an, in V. 28 aber hebt er die Zuverlässigkeit derselben hervor. Der Gedankengang ist nämlich folgender: Das eine Kommen des Menschensohnes (das Strafgericht über Jerusalem) findet in absehbarer Zeit statt, manche der Anwesenden werden es erleben; ebenso gewiß wird das andere Kommen des Menschensohnes eintreten, wenn es auch nicht genauer datiert wird.

Ähnlich, nur weiter ausholend, bestimmt auch Wuhrmann, der unseren Vers ebenfalls auf das unsichtbare Kommen Christi, näher auf die siegreiche Ausbreitung des Christentums bezieht, den Zusammenhang. Er weist nämlich darauf hin, daß Jesus vorher von seinem eigenen Leiden (V. 21 ff.) und auch von dem der Gläubigen (V. 24 ff.) gesprochen habe, und fährt dann fort: „Wer mit Jesus den Todesweg geht, wird einst auch teilhaben an seiner Herrlichkeit; denn der Herr wird, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommt, einem jeglichen vergelten nach seinen Werken. Der Gedanke, daß Jesus leiden und sterben müsse und dann doch einmal in der Herrlichkeit seines Vaters erscheinen werde, mußte für die Jünger befremdend sein. Wie konnte es möglich sein, daß eine vollkommene Niederlage zum vollkommenen Triumph führen werde? Jesus las wahrscheinlich diese Frage in den Herzen seiner Jünger. Aber er gab ihnen keine direkte Ant-

¹⁾ Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 11.

wort auf sie. Dagegen sagte er ihnen, daß etliche von ihnen den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie des Menschen Sohn sehen in seinem Reiche. Das sollte ihnen ein Angeld dafür sein, daß er einst auch kommen werde in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinem Engeln¹⁾.

Wir haben gefunden, daß zwischen beiden Versen Mt 16, 27 und 16, 28 ein äußerer und innerer Zusammenhang besteht; darum haben wir auch keine Veranlassung, dem von manchen Protestanten und auch von Lagrange²⁾ gemachten Vorschlag beizutreten, die genannten Verse zu trennen, d. h. anzunehmen, sie wären nicht, wie der evangelische Text doch unzweideutig nahe legt, unmittelbar nacheinander, sondern zu verschiedenen Zeiten von Jesus gesprochen worden.

Aus der Erörterung ergibt sich für uns das Resultat: Mt 16, 28 ist kein Beweis für die Irrtumsfähigkeit Jesu; denn in diesem Verse spricht er nicht von seiner baldigen Parusie, sondern von einer baldigen Manifestation seiner Königsherrlichkeit, wie sie tatsächlich nicht lange nach seinem Tode eintrat, zumal in der Strafe über Jerusalem.

III. „Von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels“ (Mt 26, 64).

§ 1.

Verschiedenheit der Berichte.

1. Alle drei Synoptiker berichten, daß Jesus von seinen Richtern, die ihn zum Tode verurteilten, gefragt wurde, ob er der Christus bzw. der Sohn Gottes sei; nach allen drei Evangelisten bejaht er die Frage und fügt noch eine Bemerkung bei, welche jedoch verschieden erzählt wird. Nach Mt 26, 64 lautet sie: „Von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels“; nach Mk 14, 62: „Ihr werdet sehen den Menschensohn sitzend zur Rechten der Macht und kommend mit den Wolken des Himmels“; nach Lk 22, 69: „Von nun an aber wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht Gottes.“ Darin stimmen die drei Synoptiker überein, daß sich Jesus „das Sitzen zur Rechten der Kraft (Gottes)“

¹⁾ Die Selbstoffenbarung Jesu 197 f.

²⁾ Revue biblique 1906, 563.

zuschreibt, und zwar nach Mt und Lk mit der näheren Angabe, daß die genannte Erhöhung alsbald, nämlich „von nun an“ eintrete. Nach den beiden ersten Evangelisten schreibt sich Jesus außerdem noch „ein Kommen auf den Wolken des Himmels“ zu. Auch stimmen sie in der Angabe überein, daß seine Richter davon Zeugen sein werden: „Ihr werdet sehen;“ doch differieren sie wieder insofern, als diese Zeugenschaft nach Matthäus alsbald beginnt, indem derselbe schreibt: „Von nun an aber werdet ihr sehen.“

2. B. Weiß möchte sich für die Ursprünglichkeit des Markustextes aussprechen; doch wird sie dem Matthäustexte zuzuschreiben sein. Denn letzterer steht mit keinem der ihm eigentümlichen Hauptpunkte allein: die Zeugenschaft der Richter sowie „das Kommen auf den Wolken des Himmels“ teilt er mit Markus, die Zeitbestimmung aber „von nun an“ ($\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\gamma\eta$) mit Lukas ($\acute{\alpha}\nu\theta' \tau\omicron\upsilon \nu\upsilon$). Zu dem gleichen Urteil gelangen wir von dem bekannten Grundsatz aus, daß die schwierigere Lesart im allgemeinen die richtigere sein wird. Nach Belser hat wenigstens auf den ersten Blick das $\delta\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ „etwas Befremdliches“ an sich ¹⁾, nach B. Weiß, Resch, Zahn das $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\gamma\eta$, so daß selbst an die Konjekture gedacht wird, statt $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\gamma\eta$ lieber $\acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\eta$ (immo vero) zu lesen, oder es statt mit $\delta\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ mit $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\omega$ zu verbinden ²⁾. Auch nach Joh. Weiß ist diese Zeitangabe „für uns schwierig; denn das kann doch nicht die Meinung sein, daß die Hohenpriester den Menschensohn jetzt sofort und dauernd sehen werden“ ³⁾. Ebenso stellt sich der Text des Mt als der ursprüngliche dar, wenn man ihn psychologisch betrachtet. Den tiefsten Eindruck nämlich macht und den größten Gegensatz ruft es hervor, wenn Jesus mitten in schmachvoller Erniedrigung, den Verbrechertod vor Augen, feierlich versichert, die allerhöchste Glorie werde sein sicherer Anteil sein! Noch mehr: Diese sollen gerade jene, welche seine völlige Ohnmacht sehen, ja verschulden, deutlich schauen und zwar alsbald! Dies ist aber am vollständigsten der Fall, wenn Jesus des Wortlautes sich bediente, den Matthäus überliefert; denn er hat den doppelten Hinweis auf die Glorie Jesu („Sitzen zur Rechten“ und „Kommen auf den Wolken“), desgleichen die Zeugenschaft der Richter ($\delta\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$) und endlich deren baldigen Eintritt ($\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\gamma\eta$). Das Auftreten Jesu im Synedriumssaale, wie es Matthäus berichtet, entspricht

¹⁾ Geschichte des Leidens usw. 306.

²⁾ Vgl. Zahn, Das Ev des Matthäus 697.

³⁾ Die Schriften des NT I 393.

auch am meisten der Gewohnheit Jesu, der es liebte in bezug auf seine Person zugleich unvergleichliche Hoheit und größte Erniedrigung auszusagen und zu verbinden. So weiß er sich einerseits als den bleibenden Mittelpunkt der Menschheit und zugleich als einem gewaltsamen Tode verfallen (Mk 2, 4 ff.).

3. Demgegenüber fällt das Minus des Markus- und des Lukas-textes nicht sehr ins Gewicht. Markus und Lukas verfahren an dieser Stelle überhaupt etwas summarisch; so übergehen beide die Beschwörung Jesu durch den Hohenpriester, obgleich auch liberale Kritiker wie H. J. Holtzmann an der Geschichtlichkeit derselben nicht rütteln lassen wollen¹⁾. Als Grundlage muß demnach für unsere weitere Untersuchung der Text des Matthäus gelten: „Von jetzt an jedoch werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Kraft (Gottes) und kommend auf den Wolken des Himmels.“

§ 2.

Auslegung des Wortes.

1. Hat nun Jesus mit diesen Worten seinen Richtern in Aussicht gestellt, daß sie in kürzester Zeit sehen würden, wie er zum Weltgericht wieder erscheinen werde? Gegen eine solche Deutung unseres Logions, welche Jesum mit einem Irrtum belasten würde, sprechen im voraus nicht bloß jene Bedenken, welche sich nach unseren Darlegungen im ersten Teil überhaupt gegen die Meinung erheben, Jesus habe seine Parusie in Bälde erwartet, sondern noch besondere Umstände. Vor allem ist schon die alsdann notwendige Vorstellung schwierig, daß Jesus einerseits, wie die Gegner behaupten, wiederholt die Parusie als innerhalb eines Menschenalters erfolgend dargestellt habe, anderseits aber im Sitzungssaale an seinem Todestage versichert hätte, sie würde „von nun an“, also sogleich eintreten. Aber auch an und für sich ist der Satz: „Von nun an werde ich zum Weltgericht erscheinen“ auffällig genug. Wenn der auf den Thron Berufene erklärt: „Von nun an werde ich König sein und befehlen,“ so werden wir dies nicht beanstanden, weil es sich um einen neuen Habitus bzw. eine neue Würde (eines Königs) und um eine Vielheit von Akten (des Befehlens) handelt; in dem obigen Satz, den Jesus ausgesprochen haben soll, käme aber der eine

¹⁾ Die Synoptiker 212. 292.

Akt des Richtens über die Welt in Betracht, so daß er eine Härte enthält; denn die Wendung „von nun an“ weist gewöhnlich auf ein Doppeltes hin: auf sofortigen Beginn und auf eine längere Dauer.

Aber nicht bloß liberal-kritisch gerichtete Exegeten bezogen unser Logion auf die Parusie Jesu, sondern auch positiv gerichtete, ohne jedoch den Herrn eines Irrtums zu bezichtigen. Um dieser Konsequenz sich zu entziehen, nehmen sie zu dem „von nun an“ — ἀπ' ἄρτι (amodo) — eine besondere Stellung ein. Manche beziehen es, wie erwähnt, zu λέγω, nicht zu ὁψέσθαι. Dann wäre zu übersetzen: „Schon jetzt sage ich euch: Ihr werdet sehen den Menschensohn sitzend usw.“ Aber welchen Zweck hätte es für Jesus hervorzuheben, daß er die Aussage jetzt mache, wo er dem Tode entgegensieht? Auch scheitert dieser Versuch an der lukanischen Parallelstelle, in welcher das ἀπ' ἄρτι mit ἀπὸ τοῦ νῦν wiedergegeben ist, und aus welcher also hervorgeht, daß damit nicht die Zeit der Aussage, sondern der Inhalt derselben näher bestimmt wird; denn Lukas erzählt 22, 67 ff.: „Er aber sagte zu ihnen: Von nun an wird der Sohn des Menschen sitzen zur Rechten usw.“ Die lukanische Parallele verbietet auch den bereits ebenfalls berührten Vorschlag, statt ἀπ' ἄρτι zu lesen: ἀπαρτί = immo vero, desgleichen die Übersetzung, wie sie z. B. Cornelius a Lapide von ἀπ' ἄρτι gibt, indem er es nicht nur mit: ex hoc tempore, sondern auch mit: post mortem meam, scilicet in die iudicii (ultimi) umschreibt, abgesehen davon, daß nach biblischem und profanem Sprachgebrauch ἀπ' ἄρτι nur „von jetzt an“ heißt.

Derartige Versuche, die Auslegung unseres Verses auf das Weltgericht irgendwie exegetisch zu begründen, werden auch der großen Bedeutung des Momentes nicht gerecht, zumal das Weltgericht zeitlich nicht näher bestimmt ist. Wenn Jesus in dem Augenblick, in welchem er wie ein Verbrecher, der des Todes schuldig ist, vor seinen Richtern steht, in welchem sicherer und ewiger Untergang seiner Person und seiner Sache zu drohen scheint, feierlich beteuern kann, daß von diesem nämlichen Augenblick an ihm Rechtfertigung und unaussprechliche Erhöhung zuteil werde, so liegt darin eine unvergleichliche Hoheit und einzigartiges Hoheitsbewußtsein. Wie sehr wird aber dieses großartige Bild abgeschwächt, wenn Jesus nur versichern würde, daß das Weltgericht ihm einmal jene Rechtfertigung und Verherrlichung bringe! Von allen Seiten erheben sich also Schwierigkeiten gegen die Be-

ziehung unseres Verses auf das Weltgericht. Welches ist aber dann die richtige Beziehung und Auslegung?

2. Zur Eruierung des wahren Sinnes unserer Stelle müssen wir vor allem den Ausdruck ins Auge fassen: „Sitzen zur Rechten der Kraft (Gottes) = Sitzen zur Rechten des allmächtigen Gottes.“ Derselbe lehnt sich an den häufigen biblischen Gebrauch der Formel: „Sitzen zur Rechten“ überhaupt, der verschiedene Bedeutung zukommt, zunächst die einer Verehrung und Auszeichnung. So ehrt z. B. Salomon seine Mutter Bethsabée, indem er sie zu seiner Rechten Platz nehmen läßt (1 Kg 2, 19). Wenn aber die Zebedäiden zur Rechten und zur Linken des Messias Königs sitzen wollen, so geht ihr Wunsch nicht bloß nach einer Ehre, sondern auf eine höhere Stellung und Machtbefugnis im messianischen Reiche, auf ein Teilnehmen an der königlichen Regierung des Messias (Mt 20, 21, ff.), zumal da morgenländische Herrscher wiederholt einem Statthalter, der eine wirkliche Regierungsgewalt besaß, das Sitzen zu ihrer Rechten gestatteten. Insbesondere soll aber nach Psalm 109, 1 (110, 1): „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße“ der Messias, wie Jesus selbst erklärt (Mt 22, 43 ff.), den Thron mit Jahwe teilen, also mit Jahwe herrschen und regieren, m. a. W. an der Weltregierung teilnehmen, da Jahwe die ganze Welt regiert. Diese messianische Teilnahme an der göttlichen Weltregierung spricht sich Jesus also an unserer Stelle zu, da er in ihr die Antwort auf die Frage des Hohenpriesters gibt, ob er der Messias und Sohn Gottes sei (Mt 26, 63).

3. Neben dem „Sitzen zur Rechten Gottes“ schreibt sich Jesus auch in Bälde „das Kommen auf den Wolken des Himmels“ zu. Damit knüpft Jesus an den oft in der Bibel wiederkehrenden Ausdruck vom Kommen oder Sein Gottes in den Wolken an. Gott nämlich „macht Wolken zu seinem Wagen“ (Ps 103, 3), in einer Wolke zieht er dem Volke Israel in der Wüste voraus (Ex 13, 21; Nm 14, 14); aus einer Wolke namentlich spricht er zu seinen Organen (Ex 33, 9; Lv 16, 2; 1 Chr 13, 6), auch im NT auf dem Berge der Verklärung (Mt 17, 5). An diesen und ähnlichen Stellen ist das Kommen oder Sein in den Wolken im eigentlichen Sinne, von einer sichtbaren Erscheinung zu nehmen. Doch hat unser Ausdruck noch eine andere Bedeutung. So lesen wir bei Jesaias: „Jahwe fährt auf schneller Wolke und gelangt nach Ägypten; die Götzen Ägyptens erbeben vor ihm und das Herz

der Ägypter verzagt in ihrer Brust“ (19, 1). Nach dem Zusammenhang verkündet hier der Prophet, daß Jahwe ein schweres, unwiderstehliches Strafgericht über Ägypten verhängen wolle. An ein sichtbares Dahinfahren Gottes auf Wolken ist nicht zu denken; der Ausdruck ist demnach bildlich zu nehmen, von einer Wirksamkeit Gottes, also ähnlich wie wir früher kennen lernten, daß das bloße „Kommen Gottes“ ebenfalls oft eine göttliche Tätigkeit oder Manifestation bedeutet. In Verbindung damit müssen wir feststellen, daß, wenn nicht einfachhin von einem „Kommen Gottes“ die Rede ist, sondern von einem „Kommen Gottes auf den Wolken“, ein Wirken Gottes in ganz besonderer Macht und Majestät bildlich eingeführt werden kann, sei es zum Segen oder zur Strafe, abermals in Analogie mit der Tatsache, daß das „Kommen Gottes“ eine Begnadigung oder aber eine Bestrafung und Prüfung bezeichnen kann. Jesus schreibt nun seiner Person, wie ein bloßes „Kommen“ so auch ein „Kommen auf den Wolken“ zu, wobei er sich meist den Menschensohn nennt, gewiß im Anschluß an Dn 7, 13: „Siehe, auf den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn, und er gelangte bis zu dem Alten der Tage, und vor ihn brachten sie ihn. Und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königtum, und alle Völker und Nationen und Zungen dienen ihm“ ¹⁾. Nach unseren Ausführungen werden wir erwarten, daß Jesus unseren Ausdruck in bezug auf sich selbst sowohl im eigentlichen wie auch im bildlichen Sinne gebraucht. Ersterer Sinn wird seiner Verheißung zugrunde liegen: „Sie werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit“ — zum allgemeinen Gericht (Mt 24, 30). Dagegen wird das „Kommen auf den Wolken des Himmels“ an unserer Stelle im bildlichen Sinne zu fassen sein, also von einem Wirken und Walten Jesu, so großartig, wie es nur Gott zukommt. Darauf weist schon der Umstand hin, daß der unmittelbar vorausgehende Ausdruck vom „Sitzen zur Rechten Gottes“ ebenfalls bildlich zu nehmen ist; auch spricht hierfür der dadurch gewonnene naturgemäße Gedankenfortschritt, insofern alsdann von der Berufung zur Teilnahme an der göttlichen Weltregierung („Sitzen zur Rechten Gottes“) weiter gegangen wird zur Betätigung der Weltregierung („Kommen auf den Wolken des Himmels“). Wenn ferner Jesus beteuert, daß die Richter „von nun an sehen werden“ was die beiden untersuchten Termini

¹⁾ Vgl. Tillmann, Der Menschensohn 83 ff.

besagen, so legen wir dem „sehen“ (*ὄψεσθαι*), wie wir es bereits bei dem vorigen Logion taten, die Bedeutung bei: erleben oder durch Schlußfolgerung erkennen.

Aber besteht nicht eine sprachliche Schwierigkeit darin, daß ein und dieselbe Redensart bald bildlich, bald im eigentlichen Sinne genommen werden soll? Gewiß nicht! Auch wir sprechen ganz geläufig davon, z. B. daß ein König 30 Jahre auf dem Throne saß, und nehmen diese Wendung im bildlichen Sinn, um damit auszudrücken, daß der König 30 Jahre regierte. Ein anderes Mal reden wir davon, daß der König bei diesem oder jenem Festakte auf dem Throne saß; hierbei nehmen wir die nämliche Redensart im eigentlichen Sinne, um damit zu sagen, daß er sich auf den fürstlichen Sitz niedergelassen habe. So beweglich ist die Sprache, daß einem und demselben Ausdruck sogar ein verschiedener bildlicher Sinn zukommen kann. Statt vieler Beispiele genüge der Hinweis darauf, daß das Bild vom Lichte im NT allein schon von Gott (1 Jo 1, 5) und von Jesus bzw. vom Messias (Mk 4, 21; Jo 8, 12; 9, 5; Lk 2, 32) verwendet wird, aber auch von Johannes dem Täufer (Jo 5, 35), ebenso von den Christen (Mt 5, 14; Eph 5, 8). Oben¹⁾ haben wir ferner gesehen, wie Jesus nach nicht wenigen Exegeten seine Mahnung zur Flucht einmal im eigentlichen Sinne gibt (Mt 24, 15), das andere Mal jedoch bildlich meint (Lk 17, 24 f.). Sonach kann es nicht überraschen, wenn wir den Ausdruck vom „Kommen“ des Menschensohnes, namentlich den vom „Kommen auf den Wolken des Himmels“ an manchen Stellen im eigentlichen Sinne, an anderen wieder im bildlichen Sinne nehmen.

4. Die Erfüllung der Weissagung Jesu, wie wir sie verstehen, ließ nicht auf sich warten, sondern begann noch an demselben Tage, an welchem sie verkündet wurde. Die Wunder des Charfreitags, wie die Finsternis, das Erdbeben, das Spalten der Felsen, das Sichöffnen der Gräber und das Zerreißen des Tempelvorhanges machten den tiefsten Eindruck; schon ein Teil derselben genügte, um in nicht wenigen Augenzeugen das Bekenntnis hervorzurufen, daß Jesus „ein Gerechter“ oder „der Sohn Gottes“ sei (Mt 27, 54; Lk 23, 41 f. 47 f.). In rascher Folge reihten sich daran die Auferstehung, die Himmelfahrt, die Sendung des Hl. Geistes, die Wunder in der Urkirche zu Jerusalem, die Ausbreitung der neuen Religion nach allen Seiten usw. — lauter Ereignisse, die auch die Richter

¹⁾ S. 72 f.

Jesu mehr oder minder miterlebten, und die geeignet waren, in ihnen die Erkenntnis zu wecken, daß derjenige, den sie verurteilt hatten, wahrhaft der Messias und Gottessohn sei und wirklich die Weltregierung angetreten habe und sie auch tatsächlich vom Himmel her ausübe. Sind wir doch darüber unterrichtet, daß nicht lange nach dem Tode Jesu Tausende von Juden der Kirche sich anschlossen (Apg 2, 41), darunter viele seiner bisherigen schärfsten pharisäischen Gegner (Apg 6, 7). Demnach machten die Ereignisse nach Jesu Tod auf die Israeliten einen tieferen und nachhaltigeren Eindruck als die Wunder, die er nach den Evangelien unter ihnen während seines Erdenwandels gewirkt hatte, und die doch groß und zahlreich genug waren. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir dies vor allem auf die von glaubwürdigen Zeugen verkündete Auferstehung sowie auf die Sendung des Geistes und dessen Wirksamkeit in der Kirche zurückführen. Darauf weisen auch die Worte Jesu hin: „Wenn ich erhöht bin, werde ich alles an mich ziehen“ (Jo 12, 32); und wiederum: „Wenn der Tröster kommt, den ich euch vom Vater her senden werde, der Geist der Wahrheit, so wird er von mir Zeugnis geben! . . . Und er wird die Welt überführen von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ (Jo 15, 26; 16, 8). Ebenso ist Jesus nach Paulus zum „Sohn Gottes in Macht“ bestimmt, d. h. offen als solcher erklärt und aufgestellt worden durch seine Auferstehung (Röm 1, 3); desgleichen weiß der Völkerapostel, daß er nicht kam „in den überredenden Worten der Weisheit (der damals herrschenden, herabgekommenen Philosophie), sondern in dem Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2, 4). Hierbei fiel namentlich auch die vom Hl. Geiste gewirkte innere und äußere Blüte der Kirche ins Gewicht nach dem Grundsatz, den Gamaliel im Hohen Räte aufstellte, als er gegen die Apostel vorgehen wollte, weil sie nicht aufhörten, Jesum zu predigen: „Wenn dieses Vorhaben und dieses Werk von Menschen ist, wird es zerfallen; wenn es aber von Gott ist, so werdet ihr es nicht zerstören können; ihr möchtet sogar als Bekämpfer Gottes befunden werden.“ (Apg 5, 38 f.).

5. Wertvoll sind für unsere Auffassung noch manche andere Äußerungen des NT über die Glorie des Herrn. So erinnert Petrus seine staunenden Zuhörer in der ersten Pfingstpredigt Apg 2, 34 an den bereits zitierten Psalm: „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten usw.“ und wendet ihn sofort auf Jesus an, indem er fortfährt: „So erkenne denn das ganze Haus Israel

zuverlässig, daß Gott zum Herrn und Christum gemacht hat Jesum, welchen ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2, 36). Daraus ergibt sich, daß der Terminus vom „Sitzen zur Rechten Gottes“ in V. 34 von Petrus in V. 36 umschrieben oder geradezu identifiziert wird mit der Würde „des Herrn und des Christus“, d. h. des Messias Königs ¹⁾ oder des Herrn über die Kirche, ja über die ganze Menschheit. Ferner unterliegt es keinem Zweifel, daß Jesus mit seinen Worten an die Richter: „Ihr werdet sehen“ (*ὄψεσθε*) die nämliche geistige Tätigkeit der Angeredeten ausdrückt, wie Petrus mit seiner Aufforderung: „Das ganze Haus Israel erkenne zuverlässig (*ἀσφαλῶς γινώσκείτω*)“. Nicht weniger ausgemacht ist es, daß Petrus dem Sinne nach meinte, seine Zuhörer sollen jetzt schon die Erkenntnis von der Messianität Jesu gewinnen, weil sie ja sofort auf den Namen Jesu sich taufen lassen sollten (Apg 2, 38), was auch an 3000 taten (Apg 2, 41). Hierdurch wird der Ausdruck Jesu beleuchtet und bestätigt: „Von jetzt an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen usw.“ Auch die Frage verdient aufgeworfen zu werden, woraus die Zuhörer Petri ihre Erkenntnis von dem wirklichen Messias Königtum dessen gewinnen sollen und können, den sie trotz seiner Wunder ans Kreuz geschlagen. Wie die Wendung: „Zuverlässig erkenne also (*ὁῦν*) das ganze Haus Israel“ verrät, sind die Quellen der betreffenden Erkenntnis im Vorausgehenden angegeben; hier aber sprach Petrus von zwei Ereignissen: vom Osterereignis (V. 24. 31), das die Apostel bezeugen können, und vom Pfingstereignis (V. 33), das sich soeben vor aller Augengetragen. Beide Ereignisse, die im A T geweissagt waren (V. 17 ff.; V. 25 ff.), sollen die Zuhörer zur raschen und vollen Anerkennung des wahren messianischen Königtums Jesu führen. Hieraus erhellt die Richtigkeit dessen, was wir über die Ereignisse ausgeführt haben, aus denen die Richter schließen sollten, Jesus habe den messianischen Königsthron bestiegen. Demnach stellt sich die Pfingstpredigt des hl. Petrus als eine Parallele oder richtiger als ein Kommentar zu unserem Worte Jesu dar, zumal zur ersten Hälfte desselben. Nur kurz weisen wir noch darauf hin, daß der nämliche Petrus in seinem Briefe von Jesus rühmt, er sei „zur Rechten Gottes, nachdem er in dem Himmel aufgefahren ist, während ihm unterworfen wurden die Engel und Mächte und Kräfte“ (1 Petr 3, 22). Ähnlich sieht Stephanus den Herrn „stehen

¹⁾ Vgl. Knabenbauer, Actus apostolorum 57.

zur Rechten Gottes“ (Apg 7, 55). Wie oft wiederholt dann Paulus, daß Jesus throne „zur Rechten Gottes“ oder „zur Rechten der Majestät“, z. B. Röm 8, 34; Kol 3, 1; Hebr 1, 3.

6. Schon die angeführten Stellen des N T sind geeignet, jeden Zweifel an der Richtigkeit unserer Auslegung zu beseitigen, wenigstens was den ersten Teil des Logions vom sofort beginnenden „Sitzen zur Rechten Gottes“ betrifft. In der Tat stimmen nicht wenige Exegeten insoweit mit uns überein, weichen dagegen bezüglich des zweiten Teiles, der vom „Kommen auf den Wolken des Himmels“ handelt, von uns ab, indem sie letzteren Terminus nicht mehr mit uns im bildlichen Sinne von der Ausübung der Weltregierung verstehen, sondern im eigentlichen Sinne nehmen und auf das Weltgericht beziehen, zu welchem Jesus nach seiner Voraussage auf „den Wolken des Himmels“ erscheinen wird (Mt 24, 30; vgl. Mk 13, 26; Lk 21, 27). Zu dieser Exegetengruppe gehört u. a. Knabenbauer; derselbe schreibt: *Haec ultima sententiae pars de extremo iudicio apte intelligitur (cfr. 24, 30), neque tamen prior (ut volunt Jans. Mald. Lap.); nam obstat amodo*¹⁾. Demgegenüber möchten wir behaupten: wenn die Zeitangabe „amodo (ἀπὸ ἄρτι)“ die Beziehung des ersten Terminus auf das Erscheinen Jesu zum allgemeinen Gericht hindert — was auch unsere Meinung ist, da Jesus nicht daran dachte, das universelle Gericht sofort zu halten — so hindert diese Zeitangabe auch die Beziehung des zweiten Terminus auf die Parusie; denn nach unserem Ermessen gehört „amodo“ zu beiden Termini, so daß Jesus versichert, sofort würden die Richter sein Thronen zur Rechten Gottes sehen, sofort auch sein Kommen auf den Wolken. Andernfalls dürfte das „amodo“ nicht an der Spitze des Satzes und vor dem nur einmal gesetzten „videbitis“ stehen, sondern der Satz würde etwa lauten: „Ihr werdet sehen, daß der Menschensohn von nun an zur Rechten Gottes sitzt und (später oder auch) auf den Wolken des Himmels kommen wird.“ Die Auffassung Knabenbauers hat noch eine andere Schwierigkeit im Gefolge; nach derselben wäre es nämlich unbedingt notwendig, das Verbum „sehen“ in Rücksicht auf das „Sitzen zur Rechten Gottes“ mehr im uneigentlichen Sinne von „erkennen“, in bezug auf das „Kommen auf den Wolken“ mehr im eigentlichen Sinne vom leiblichen Schauen zu nehmen; bei unserer Auslegung dagegen wird das

¹⁾ Evangelium sec. s. Matthaeum II 481.

„Sehen“ in bezug auf beide Objekte nur in ein und derselben Bedeutung genommen, wie es auch im Texte nur einmal zu lesen ist. Ähnlich wie Knabenbauer urteilt Nösger; dabei argumentiert er: „Das Kommen auf den Wolken des Himmels wird vom Sitzen zur Rechten unterschieden und darf deshalb auch hier nicht im Widerspruch mit 24, 30 als ein solches aufgefaßt werden, das mit leiblichen Augen nicht zu sehen wäre, so daß Jesus hier nur von einem mit seinem Tode anhebenden von Sieg zu Sieg fortschreitenden Triumphzug spräche. Jesus stellt vielmehr sein Kommen als notwendige Folge seines Herrschens mit dem Vater hin“ ¹⁾. Aber unsere Auffassung von 26, 64 b gerät mit der von 24, 30: „Sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen“ nicht in Widerspruch; wir verstehen nämlich den in beiden Versen vorkommenden Ausdruck vom Kommen auf den Wolken einmal buchstäblich (24, 30), das andere Mal bildlich (26, 64 b). Zu dieser verschiedenen Deutung sind wir ebenso berechtigt wie dazu, daß wir oben denselben Ausdruck vom „Kommen auf den Wolken“ in bezug auf Jahwe im A T teils im eigentlichen, teils im übertragenen Sinn verstanden. Ferner liegt auch bei unserer Erklärung eine Unterscheidung zwischen dem „Sitzen zur Rechten“ und dem „Kommen auf den Wolken“ vor, indem wir ersteren Terminus auf den Antritt der Weltregierung, den zweiten auf die Betätigung der Weltregierung bezogen. Daraus erhellt zugleich, daß auch bei unserem Standpunkte die beiden Termini, wie Nösger wünscht, sich zueinander verhalten wie Ursache und Folge, nämlich: weil Jesus die Weltregierung mit Jahwe übernommen, kann er auch die entsprechenden Regierungsakte setzen.

Enge mit Knabenbauer und Nösger berührt sich Zahn, wenn er zu Mt 26, 64 anmerkt: „Wahrscheinlich liegt ein Ungeschick des Übersetzers vor, und es gehört ἀπ' ἄρτι dem Sinne nach zu καθήμενον“ ²⁾. Gegen Zahn spricht das Meiste, das wir gegen die ersteren Exegeten angeführt haben. Zu seinen Ungunsten fällt auch eine vergleichende Zusammenstellung aus. Nach Zahn würde Jesus zu seinen Richtern ungefähr gesagt haben: „Ihr werdet sehen, wie der Menschensohn von nun an zur Rechten Gottes sitzt und auf den Wolken des Himmels kommt;“ nach dem gegenwärtigen Texte dagegen erklärte er: „Von nun an werdet

¹⁾ Die Evangelien nach Mt, Mk und Lk 194.

²⁾ Das Ev des Mt 697.

ihr sehen, wie der Menschensohn usw.“ Einem Angeklagten ist es nun in erster Linie darum zu tun, hervorzuheben, daß die Tatsache der besseren Erkenntnis auf seiten der Richter, die das Schuldig über ihn aussprechen wollen, in kürzester Zeit eintritt, nicht aber die Ursache oder Quelle jener Erkenntnis. Dies tut Jesus nur nach dem gegenwärtigen Matthäustext; darum verdient derselbe weitaus den Vorzug vor dem, welchen Zahn vorschlägt. Weil es der Situation des Angeklagten, dem es auf den möglichst baldigen Nachweis seiner Unschuld und Wahrhaftigkeit ankommt, am meisten entspricht, so hat Matthäus und auch Jesus das „Von nun an“ mit voller Absicht mit dem Verbum „sehen“ verbunden und an die Spitze gestellt.

7. Andere Exegeten vertreten demgegenüber die nämliche Auslegung wie wir. So verteidigt sie Haupt ¹⁾ mit Entschiedenheit, wobei er zumal zugunsten der bildlichen Auffassung auch der Wendung vom „Kommen auf den Wolken des Himmels“ betont: „Wenn das Sitzen gewiß bildlich ist und die Rechte Gottes gleichfalls, so wäre es doch ganz wunderlich, wenn man sich auf die Unbildlichkeit des Ausdruckes *ὁδρανός* kaprizieren wollte.“ Ferner weist er hin auf die Reihenfolge der Termini in unserem Texte und deren notwendige Zusammengehörigkeit: „Wollte man erklären: ihr werdet mich erstens sitzen sehen zur Rechten Gottes und zweitens kommen sehen — so würde der erste Gedanke überhaupt keinen Sinn geben; denn direkt und unmittelbar hat keiner der Angeredeten Jesum zur Rechten Gottes gesehen, vor allem nicht vor der Endparusie. Wäre die Ordnung umgekehrt, so könnte man sagen: Erst sehen sie Jesum bei der Parusie kommen und sodann nachher sitzen zur Rechten Gottes.“ Und so ruft Jesus nach Haupt seinen Richtern dem Sinne nach zu: „Ihr werdet mein himmlisches Königtum schon erfahren;“ letzteres begann aber bereits mit seiner Erhöhung.

Noch möchten wir Lemme anführen. Er legt den Finger namentlich auf die nähere Bestimmung, daß Jesus nicht bloß von einem Kommen spreche, sondern von einem Kommen „von nun an“. Ein derartiges Kommen tritt nach ihm „nicht nur in einem bestimmten Zeitmoment in irgendeinem Jahre oder an irgendeinem Tage ein, sondern vollzieht sich fortdauernd von Jesu Auferstehung und Erhöhung an. Jesu Kommen in diesem Sinne ist

¹⁾ Die eschatologischen Aussagen Jesu 104 ff.

also weder eine einzelne Aktion oder ein vereinzelttes Ereignis, sondern es ist ebenso wie das Sitzen zur Rechten der Kraft eine dauernde Funktion des erhöhten Menschensohnes.“ Außerdem beruft sich Lemme auf Daniel: „Wie anerkanntermaßen die Menschensohnidee aus Dn 7, 13 stammt, so ist in Mt 26, 64 deutlich das Kommen in den Wolken des Himmels aus derselben Stelle mit der Menschensohnidee verbunden: wie der Menschensohn den göttlichen Träger des Himmelreiches bedeutet, so bezeichnet das Kommen mit den Wolken des Himmels nach Dn 7, 13, 14 offenbar den Besitz der gottverliehenen Macht, Ehre und Herrschaft, kraft deren alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen müssen.“ Und so gelangt er zu folgender Auslegung unserer Stelle: „Sollen die ungläubigen Sanhedristen von seiner Auferstehung und Erhöhung an Jesu Kommen mit den Wolken des Himmels sehen, so kann das nach Mt 26, 64 nur die Auswirkung des königlichen Amtes Jesu Christi bezeichnen, die sich in unwiderstehlicher Weltüberwindung (wozu auch die Niederschmetterung des messiasfeindlichen Jerusalems und Judentums gehört) auch den Feinden des Evangeliums fühlbar und einleuchtend macht“ ¹⁾.

8. Der Hauptsache nach teilt auch Bisping ²⁾ unsere Auffassung, indem nach ihm Jesus seinen Richtern dem Sinne nach ankündigt: „Ihr werde mich fortan nur schauen als den allmächtigen Weltlenker, der seine Sache zum Siege führt, und als den Weltrichter, in den zunehmenden Strafgerichten, die über euch hereinbrechen werden.“ Denn bei dem „Kommen auf den Wolken des Himmels“ sei nicht bloß „an die letzte sichtbare Wiederkunft, sondern auch an deren Vorboten und Vorbilder, insbesondere an die Zerstörung Jerusalems zu denken“, und das *ὄψεσθε* wäre „nicht vom leiblichen Sehen, sondern von einem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen zu verstehen.“ Zugleich beantwortet Bisping die Frage, ob die Synedristen die Worte des Herrn auch in dem angeführten Sinne verstehen konnten, dahin: „Da Jesus sich hier auf eine bekannte Weissagung (Dn 7, 13 f.) bezog, und die Prophetie des A T überhaupt den Messias in doppelter Gestalt geschildert hatte, in der eines demütigen, verachteten Knechtes Gottes (Js 52, 14) und in der eines triumphierenden Siegeskönigs und Richters (Js 61, 10), so konnten seine Worte dem Synedrium nicht unverständlich sein.“

¹⁾ Jesu Irrtumslosigkeit 26.

²⁾ Erklärung des Ev nach Mt 534 f.

Freilich scheint Bisping das „venire cum nubibus coeli“ zunächst auf die Parusie zu beziehen und bloß in abgeleiteter Weise auf das Partikulargericht über Jerusalem, insofern dasselbe „Vorbote und Vorspiel“ des allgemeinen Gerichtes sei. Auch andere Auslegungen bewegen sich in der nämlichen Richtung, z. B. die Belsers. Den ersten Terminus vom „Sitzen zur Rechten der Kraft“ faßt er ungefähr wie wir auf, indem nach ihm die Ratsmitglieder „Zeugen der Geistessendung und der Gründung und Ausbreitung der Kirche, dieser Werke des zur Rechten des Vaters sitzenden Menschensohnes“ wären. Das zweite Diktum Jesu, seine Richter würden auch sein „Kommen auf den Wolken des Himmels“ sehen, ist nach ihm dadurch in Erfüllung gegangen, daß viele Ratsmitglieder „Zeugen von dem Kommen des verkörperten Menschensohnes zum Gerichte über die gottesmörderische Stadt, dieser Antizipation des allgemeinen Weltgerichtes“ wurden¹⁾. So wird, wie es scheint, auf dem Umweg über das Universalgericht erst die Auslegung unseres Terminus auf das Partikulargericht über Jerusalem gefunden. Wir glauben aber, daß er ohne jede direkte oder indirekte Beziehung auf das Weltgericht erklärt werden sollte. Denn wir haben bereits betont, daß „das Kommen auf den Wolken des Himmels“ jede großartige Manifestation oder Tätigkeit Gottes bedeuten kann, gleichgiltig ob ihr der Charakter des Segens oder aber der Strafe eignet. Auch Nebe erhebt gegen Michaelis, nach welchem „die Wolken in der Symbolik der Schrift Abschattung des Gerichtes“ sein sollen, die Frage: „War jene Wolke, welche das Volk Israel während des Tages auf seinem Wüstenzuge geleitete (Ex 13, 21), war jene Wolke, welche von dem salomonischen Tempel Besitz ergriff (1 Kg 8, 10), ein Zeichen, daß Gott der Herr als Richter zu seinem Volke gekommen sei“²⁾? Die Losschälung unseres Terminus vom Weltgerichte ist also möglich, an unserer Stelle sogar geboten. Denn Jesus verweist nicht auf Ereignisse, welche wie das Weltgericht wenigstens vielleicht mehr oder weniger spät eintreten, sondern auf solche, die in kürzester Zeit ganz sicher eintreten. Dies ergibt sich aus der näheren Bestimmung: „von nun an werdet ihr sehen.“ Darum wird die Unterscheidung zwischen Weltlenker, als den sich Jesus im ersten Terminus vom „Sitzen zur Rechten Gottes“ bezeichne, und Weltrichter, auf den der zweite Terminus vom „Kommen auf

¹⁾ Geschichte des Leidens usw. 306.

²⁾ Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi I 341.

den Wolken des Himmels,“ gehen soll, schwerlich berechtigt sein, desto mehr die Unterscheidung der Übernahme der Weltregierung von der Ausübung derselben. Zu letzterer gehört allerdings, aber neben manch anderen Ereignissen auch das Gericht über Jerusalem.

Hat Jesus nun von seiner baldigen Weltregierung gegenüber seinen Richtern gesprochen, nicht aber von seiner bald erfolgenden Parusie, so kann er deswegen auch nicht eines Irrtums beschuldigt werden, sondern er erwies sich auch hier als wahren Propheten, da seine Weissagung, wie sie nach unserem Ermessen aufzufassen ist, vollständig in Erfüllung ging, wovon wir uns schon überzeugten.

IV. „Wahrlich sage ich euch, ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10, 23).

1. Dieses Wort gehört nach dem ersten Evangelisten, der es allein bringt, zu den verschiedenen Weisungen, welche Jesus seinen Aposteln gab, als er sie zur Predigt der Heilsbotschaft in Palästina aussandte. Die liberale Kritik bestimmt den Sinn dieser Ankündigung dahin: „Die Apostel werden ihre (Missions-)Aufgabe noch nicht einmal in Israel ganz zu Ende geführt haben, wenn bereits der Messias als der von Gott verordnete Richter der Welt zurückkehrt“ ¹⁾. Demnach hätte Jesus auch im vorliegenden Verse seine Meinung, das Weltgericht stehe in Bälde bevor, ausgesprochen und sich hierin geirrt. Aber gegen eine solche Auslegung erhebt sich sofort das Bedenken: Wenn die Welt untergeht, bevor die Apostel den palästinensischen Städten das Evangelium verkünden konnten, wie sollen sie dann in der Lage sein, allen Völkern der Erde die Heilsbotschaft zu bringen? Unmöglich kann Jesus zugleich gedacht oder geplant haben: Seine Parusie erfolge vor der Evangelisation des heiligen Landes; und: die Apostel sollten auch die Heiden in die Kirche aufnehmen. Es gibt hier nur aut-aut: entweder hat Jesus den ersten Gedanken gehabt ohne den zweiten, oder den zweiten ohne den ersten. Dies Entweder-Oder gesteht auch Holtzmann ein, indem er von seiner Exegese aus, Jesus habe sein Kommen zum Weltgericht vor der Vollendung der apostolischen Aufgabe den Israeliten gegenüber in Aussicht gestellt, die Frage aufwirft: „Wo bleibt Paulus, wo die Heidenmission?“ Und Harnack

¹⁾ H. J. Holtzmann, Die Synoptiker 234.

sagt geradezu: „Ist das Wort echt, wie ich nicht zweifle, so kann die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen haben“ ¹⁾. Dagegen haben wir bereits oben ²⁾ dargelegt, daß der Universalismus Jesu nicht bestritten werden kann, daß er ihn vielmehr sehr frühzeitig und wiederholt äußerte. Daraus schon schließen wir notwendig, daß Jesus in Mt 10, 23 sich unmöglich dahin ausgesprochen habe, die Welt würde zugrunde gehen, bevor noch die Eroberung der Heiden hätte ins Werk gesetzt werden können, ja bevor ganz Palästina das Evangelium gehört hätte.

Noch unhaltbarer als die eben abgelehnte Auslegung von Mt 10, 23 ist eine andere, ebenfalls von kritischer Seite gebotene. Alb. Schweitzer gibt nämlich folgende: „Jesus sagt in dürren Worten 10, 23, daß er die Apostel in diesem Äon nicht mehr zurückerwartet. Die Parusie des Menschensohnes, die mit dem Einbruch des Reiches logisch und zeitlich identisch ist, wird stattfinden, ehe sie mit ihrer Verkündigung die Städte Israels durchweilt haben. Daß diese Worte dies und nichts anderes besagen, daß sie auch nicht die geringste Abschwächung vertragen, dürfte klar sein . . . Ebenso ist klar, daß diese Weissagung nicht in Erfüllung ging. Die Jünger kehrten zurück, und die Erscheinung des Menschensohnes fand nicht statt“ ³⁾. Die vorgeschlagene Auffassung verbietet sich aber schon durch die einfache Erwägung: Hätte Jesus den Aposteln wirklich angekündigt, seine Parusie würde bis zu ihrer Rückkehr zu ihm erfolgen, während sie tatsächlich nicht eintrat, so wäre das Vertrauen Jesu zu sich selbst und das seiner Apostel zu ihm auf das schwerste erschüttert worden, weil sein Irrtum ja unleugbar gewesen wäre. In Wirklichkeit jedoch dauert das Vertrauen in ungeminderter Stärke fort.

2. Wie die besprochenen Auslegungen, bezieht auch Knabenbauer den Ausdruck vom „Kommen des Menschensohnes“ auf die Parusie, ohne jedoch Jesum mit einem Irrtum zu belasten. Dieser Gefahr entzieht er sich dadurch, daß er die Wendung von den „Städten Israels“ nicht von den Städten des hl. Landes, insbesondere von Judäa und Galiläa versteht, sondern von Städten mit jüdischen Einwohnern, mögen sie auch außerhalb Palästinas gelegen sein. Jesus würde alsdann voraussagen, die Apostel und ihre Nachfolger würden ihre Missionsaufgabe an den Israeliten nicht vollenden, bis er zum Weltgericht wiederkomme, m. a. W. Jesus würde wie

¹⁾ Die Mission und Ausbreitung des Christentums I 25 A. 3.

²⁾ S. 34 ff.

³⁾ Von Reimarus bis Wrede 355.

Paulus nach Röm 11, 25 prophezeien, ein Teil der Juden werde bis gegen Ende der Welt das Christentum ablehnen¹⁾. Bei dieser Auffassung entfällt der Vorwurf, Jesus habe sich geirrt, allerdings ohne weiteres; aber sie wird kaum haltbar sein, weil der Ausdruck *αἱ πόλεις τοῦ Ἰσραήλ* bloß die palästinensischen Städte bezeichnet, nicht aber außerpalästinensische, wenn nur in denselben Juden wohnten. Würden wohl Rom oder auch Alexandria „Städte Israels“ genannt werden können, obgleich es dort Juden in großer Zahl gab? An der engeren Deutung des Ausdruckes wird noch mehr festzuhalten sein wegen des Zusammenhanges. Nach Mt 10, 5 erhalten nämlich die Apostel den Auftrag, (vorläufig) „auf den Weg der Heiden nicht zu gehen und die Städte der Samaritaner nicht zu betreten, vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel zu gehen.“ — Das allerdings werden wir Knabenbauer einräumen können, daß mit dem Ausdruck „Städte Israels“ in einer gewissen Beziehung doch das ganze Volk Israel eingeschlossen ist, insofern Palästina und zumal Jerusalem ganz Israel repräsentierte, und weil alles, was vom hl. Lande und seiner Hauptstadt galt, mehr oder minder auch Geltung hatte von den außerpalästinensischen Juden. Letztere waren ja mit dem Mutterlande durch mannigfaltige und enge Bande verknüpft. Jede Welle, die Jerusalem und Palästina in Bewegung setzte, wogte auch hinaus an alle Orte, an denen nur immer Juden wohnten. Darum war es auch die Meinung Jesu, seine Aussage, obgleich sie dem Wortlaute und seiner ersten Absicht nach nur auf die palästinensischen Juden sich bezog, dennoch auf das gesamte Volk Israel auszudehnen, ähnlich wie manche der Vorschriften, welche er in der Aussendungsrede gab, zunächst bloß die erste beschränkte Missionsreise der Apostel berücksichtigten, trotzdem auch die späteren großen Reisen ins Auge faßten. Ausgangspunkt und Grundlage sind und bleiben aber der Wortlaut und erste Absicht des Redners.

3. Unüberwindliche Schwierigkeiten scheinen sich also der Auslegung unseres Logions auf das Kommen Jesu zum allgemeinen Gericht entgegenzustellen, sowohl in der Form, in welcher sie von der negativen Exegese gegeben wird, als auch in jener, in welche eine positive Richtung sie kleidet. Deshalb nehmen wir das „Kommen des Menschensohnes“ auch an unserer Stelle in unpersönlichem Sinne von einem machtvollen Wirken Jesu vom Himmel aus. Doch müssen wir noch der Frage näher treten, welche

¹⁾ Evangelium sec. s. Matthaecum I 411 f.

spezielle Äußerung seiner himmlischen Macht hier gemeint ist. Wir hören von mancher Seite, Jesus versichere die Apostel seines Schutzes, auch wenn sie von einer Stadt zur anderen fliehen müssen. „So weit wird es jedoch nicht kommen, daß sie auch den letzten Zufluchtsort verloren haben. Er läßt sie nicht ratlos ihren Feinden in die Hände fallen, sondern wird, ehe es soweit kommt, den Himmel öffnen, seine Herrlichkeit offenbaren, mit der königlichen Macht kommen, und dann sind sie von allen ihren Feinden erlöst.“ Und wenn wir nach der Erfüllung der bei dieser Auffassung vorliegenden Verheißung fragen, so sollen wir daran „denken, wie Paulus die Gemeinde Jesu zertrat, und wie dann Christus kam und die Seinigen vor diesem Verfolger beschützte, und wie Agrippa, der König Jerusalems, daran ging, die Apostel unzubringen und der Engel Gottes den Petrus freimachte und dem König die Verfolgung durch einen jähen Tod verwehrt wurde, und wie die Vergeltung über Jerusalem kam, ehe es die Christenheit auszurotten vermocht hatte“¹⁾.

4. So ansprechend diese Auslegung klingt, so dürfte sie doch schwerlich das Richtige treffen. Denn wenn Jesus den Zwölfen versprochen hat, sie würden in Palästina, wenn sie auch die Flucht ergreifen müßten, vor Todesgefahr sicher sein, wie ließe sich mit solcher Zusicherung die Tatsache vereinbaren, daß wenigstens zwei Apostel — die beiden Jacobi — in Jerusalem den Martyrertod starben, und daß Petrus dem gleichen Geschick nur durch die Flucht aus Palästina entrannte? Wird dies Bedenken vielleicht durch den Hinweis darauf beseitigt, daß jene Zusicherung dem Apostelkollegium als solchem, nicht jedem einzelnen Mitglied desselben galt? Kaum; denn mindestens an drei aus den Zwölfen wäre es nicht erfüllt worden. Unter Umständen erhöht sich diese Zahl auf vier von den Aposteln, wenn wir Paulus dazu rechnen; auch sein Blut hätte Palästina getränkt, wenn ihn nicht die heidnische Behörde dem jüdischen Fanatismus entrissen und nach Rom geschickt hätte, wie die Apostelgeschichte ausführlich berichtet (Apg 23—26). Daß hier wirklich eine Schwierigkeit gegen die vorgeschlagene Auslegung vorliegt, gibt auch Zahn zu²⁾. Auch er findet in unserem Logion ein Trostwort, in welchem Jesus den Aposteln verheißt, daß es „ihnen bis zu dem gegebenen Zeitpunkt nicht an einer israelitischen Stadt fehlen werde, welche ihnen unter den Verfolgungen seitens ihrer Volksgenossen als Zufluchtsstätte dienen

¹⁾ Schlatter, Erläuterungen zum NT I 118.

²⁾ Das Ev nach Mt 404.

werde.“ Er merkt aber an, daß dagegen die Nachricht spreche, bei Ausbruch des großen jüdischen Krieges im Jahre 66 seien die Apostel aus Judäa vertrieben worden und die Christen von Jerusalem nach Pella geflohen¹⁾; Pella sei aber keine „Stadt Israels“, sondern eine zur Dekapolis gehörige heidnische Stadt (östlich vom Jordan) gewesen und als solche von den aufständischen Juden nach Josephus, Bell. II, 18, 1 sogar gebrandschatzt worden. Den selbstgemachten Einwand will nun Zahn also beseitigen: „Mt würde V. 23 schwerlich geschrieben haben, wenn die Flucht der Christen dorthin (d. h. nach Pella) bereits stattgefunden hätte, als er schrieb. Unser Evangelium ist vor 66 geschrieben.“ Einen solchen Ausweg müssen wir für verfehlt erachten; denn wenn Matthäus nach 66 Grund gehabt hätte, unseren Vers auszulassen, so wäre damit zugegeben, daß die Voraussage Jesu sich nicht erfüllte, und zwar noch in viel größerem Umfange, als wir hervorgehoben.

5. Eine weitere Schwierigkeit gegen die Auffassung unseres Logions als eines Trostwortes erhebt sich von seiten des Kontextes, der hier von besonderem Belang ist. Das Verbum „(die Städte Israels) vollenden“ ist nämlich keineswegs an sich synonym mit: „(die Städte) erschöpfen, durchmachen, durchheilen,“ sondern „vollenden“ = *τελεῖν* ist (dem hebr. בָּלָה entsprechend) mehrdeutig, so daß die Richtung, in welcher das „Vollenden“ gemeint ist, erst durch den Zusammenhang bestimmt werden muß, und der Sinn sehr verschieden sein kann; so besagt das „Vollenden“ Js 57, 10 ein vollständiges Aufzehren. In welcher Richtung ist nun „das Vollenden“ unseres Verses zu nehmen? Jene Exegeten, welche in demselben ein Trostwort Jesu sehen, heben hervor, es heiße: „Wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, so fliehet in die andere! Wahrlich, ich sage euch, daß ihr die Städte Israels nicht vollendet, bis der Menschensohn kommt“; deshalb würde sich „das Vollenden“ auf die Flucht beziehen, und Jesus demgemäß die Apostel versichern, bevor sie alle Städte Israels fliehend durchheilt hätten, käme er zu ihrem Schutze und zu ihrer Errettung. Aber der Gedanke des höheren Schutzes gelangt ohnehin oft genug in der Rede zum Ausdruck, wie die Worte zeigen: „All euere Haare auf dem Haupte sind gezählt“ (10, 30), und die dreimalige Aufforderung: „Fürchtet euch nicht!“ (10, 26. 28. 31). Darum betonen andere Exegeten wie Knabenbauer, Bisping mit Recht, die nähere Richtung „des Voll-

¹⁾ Zahn beruft sich a. a. O. besonders auf Eusebius (H. E. III, 5, 3) und Epiphanius (Haer. 29, 7; 30, 2).

endens“ sei nach dem Zusammenhang zu bestimmen, in welchem unser Logion mit der ganzen Rede steht. Kern und Stern derselben ist aber die Missionsaufgabe der Apostel, die Gewinnung von Gläubigen für das Evangelium; in Rücksicht auf diese ist zu ergänzen: „Ihr werdet die Städte Israels nicht mit eurer apostolischen Missionsaufgabe vollenden, bis der Menschensohn kommt,“ m. a. W.: „Ihr werdet die Städte Israels nicht bekehren bis zur Ankunft des Menschensohnes.“ Danach weissagt Jesus nicht den höheren Schutz, dessen sich die Apostel erfreuen sollen, sondern die Nichtbekehrung der palästinensischen Städte. Auf diese Nichtbekehrung Israels weisen auch manche anderen Äußerungen Jesu in der Rede hin; so seine Ankündigung: „Haben sie den Hausvater Beelzebub geheißt, wie viel mehr seine Hausgenossen“ (Mt 10, 25). Von Israeliten in Palästina wurde der genannte Schimpf dem Herrn angetan, von den nämlichen wird er auch den Jüngern zugefügt. Zu ihnen nur will er sie schicken, weil seine Vorschrift im Anfange der Rede dahin lautete: „Wendet euch nicht auf die Wege der Heiden; gehet nicht in die Städte Samarias, gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 5). Verfolgungen von seiten Israels zeigen aber bestimmt schweren Widerstand an, welchen die Apostel von ihren Volksgenossen finden werden. Dasselbe gilt von der Erklärung Jesu: „Ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe“ (Mt 10, 16).

6. Außerdem fügt sich die von den Gegnern als Stütze angerufene Vershäfte: „Wenn sie euch in dieser Stadt verfolgen, so fliehet in die andere,“ vorzüglich auch in unsere Auslegung. Wir müssen nämlich fragen, warum die Apostel bei ausbrechender Verfolgung fliehen, nicht etwa drohender Todesgefahr sich aussetzen sollen. Darauf gibt Jesus in der unmittelbar folgenden Vershäfte die Antwort, indem er begründend fortfährt: „Denn (γὰρ) ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis der Menschensohn kommt,“ d. h. nach unserer Annahme: Statt etwa dem Martyrertod, der unnütz wäre, sich auszusetzen, sollen die Apostel bei ausbrechender Verfolgung die Flucht ergreifen, weil sich die israelitischen Städte der Predigt des Evangeliums doch verschließen. Die Nichtbekehrung Israels ist also der Grund für die angeratene Flucht. Den nämlichen Rat, bei voraussichtlicher Hartnäckigkeit die Missionstätigkeit nicht bis zum Martyrium fortzusetzen, gibt Jesus auch sonst, z. B. wenn er mahnt: „Gebet das Heilige nicht den Hunden, und werfet die Perlen nicht den Schweinen vor, damit

dieselben sie nicht zertreten und sich umkehren und euch zerreißen“ (Mt 7, 6). Dahin gehört auch seine Weissagung: „Wo ihr in ein Haus kommt, so begrüßet es und saget: Friede sei mit diesem Hause! Und wenn das Haus würdig ist, so wird euer Friede über dasselbe kommen... Wo aber jemand euch nicht aufnimmt, noch eueren Worten Gehör gibt, so gehet heraus aus solchem Hause und aus solcher Stadt, und schüttelt den Staub von eueren Füßen“ (Mt 10, 12 ff.). Da letzteres Wort ebenfalls in der Aussendungsrede enthalten ist wie unsere Vershälfte, so sehen wir, wie dieselbe bei der Auslegung des „Fliehens“ im Gegensatz zu fortgesetzter Missionstätigkeit und eventuellem Martyrium fest mit dem Vorausgehendem verankert ist.

7. Für unsere Auffassung können wir uns auch noch auf Mt 10, 16 stützen. Dabei schließen wir uns der Ansicht vieler Exegeten an, nach welchen der Abschnitt Mt 10, 17—22 ursprünglich einen Bestandteil der großen Parusierede (vgl. Mk 13, 9—13; Lk 21, 12—19) bildete, den Matthäus nur aus Zweckmäßigkeitsgründen in die Aussendungsrede einflocht. Dann knüpft in der Rede, wie sie von Jesus gehalten wurde, V. 23 unmittelbar an V. 16 an, so daß Jesus zu den Aposteln sprach: „Siehe, ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe: daher seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben (10, 16). Wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, so fliehet in die andere; denn ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden usw.“ (10, 23). Nach V. 16 b sollen die Apostel bei der Missionierung, zu der sie jetzt ausgesandt werden, zweifellos beides in sich vereinigen, wenn es sich auch zu widersprechen scheint: einerseits Taubeneinfalt, d. h. Arglosigkeit und Lauterkeit der Gesinnung, anderseits Schlangenklugheit, d. h. Erkenntnis und Berücksichtigung der wirklich vorliegenden Verhältnisse, wozu auch die Prüfung gehört, ob unter gewissen Umständen Opfer angezeigt sind oder nicht, wenngleich man sie gerne bringen würde. Demnach schreibt Jesus den Aposteln vor, den Juden als ihren Volksgenossen und wegen der göttlichen Verheißungen die Heilsbotschaft in lauterer Liebe und Hingebung zu verkünden, dabei aber auch nicht blind gegen bedenkliche Vorkommnisse zu sein. Daran schließt sich vorzüglich V. 23 in der Auslegung an, die wir vertreten. Denn in V. 23 macht Jesus aus der in V. 16 angegebenen allgemeinen Regel die spezielle Nutzanwendung in bezug auf das Verhalten der Juden, das er voraussieht. Jesus legt nämlich den Aposteln ans Herz: „Weil ihr einfältig, aber auch

klug sein sollt, so fliehet, ohne euch bis zum Tode für euere Brüder dem Fleische nach aufzuopfern, aus den euch verfolgenden jüdischen Städten; denn ihr sollet es wissen, daß Israel dem Evangelium Unglauben entgegenbringt.“ Wie schwierig gestaltet sich hingegen der Gedankengang bei der Verbindung von Mt 10, 23 mit 10, 16, die sich kaum umgehen läßt, für die gegenteilige Auffassung von Mt 10, 23. Denn alsdann würde Jesus den Aposteln zurufen: „Da ihr Taubeneinfalt und doch auch Schlangenklugheit besitzen sollet, so fliehet von Stadt zu Stadt; Gott wird euch immer noch eine Zufluchtsstätte sichern!“ Bei letzterer Auffassung liegt wohl schwerlich eine so edle und berechnete Klugheitsregel vor als bei der von uns empfohlenen. Richtig beurteilt, bestätigen sonach die Worte Jesu zu den Aposteln: „Wenn sie euch in dieser Stadt verfolgen, fliehet in die andere“ unsere Auslegung des darauf folgenden Logions: „Wahrlich ich sage euch, ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden“ auf die Nichtbekehrung der palästinensischen Städte.

8. Auf diese Auslegung kommen wir auch, wenn wir den Kreis unserer Beobachtungen etwas weiter ziehen. Vor allem ist klar, daß die Nichtbekehrung Israels zu jenen Punkten gehört, über welche sich Jesus wiederholt und am schmerzlichsten beklagt. Gegen Jerusalem muß er den Vorwurf erheben: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt, und du hast nicht gewollt“ (Mt 23, 37). Die Städte in der Provinz sind nicht besser als die Hauptstadt; ihnen gilt der Weheruf: „Wehe dir, Chorozaïm! Wehe dir, Bethsaida! Wären zu Sidon und Tyrus die Wundertaten geschehen, die in euch geschehen sind, längst hätten sie in Sack und Asche Buße getan . . . Und du Kapharnaum, bis zum Himmel bist du erhöht worden usw.“ (Mt 11, 21 ff.).

Der Gedanke von der Verstockung Israels, den wir in unserem Logion ausgesprochen finden, stimmt auch ausgezeichnet zu den besonderen Zwecken des ersten Evangeliums. Mit immer größerer Einmütigkeit wird als einer, ja als der erste der Zwecke, denen unser Matthäusevangelium dient, die Darlegung bezeichnet, weshalb und wie die neue Heilsbotschaft von den Juden zu den Heiden übergang. Nach Cladder¹⁾ könnte als Motto für das erste Evangelium das Wort des Völkerapostels gelten: „Euch (Juden) mußte

¹⁾ Stimmen aus Maria-Laach Bd. 86 (1913/14) 384.

Gottes Botschaft zuerst verkündet werden; doch weil ihr sie von euch weist und euch selbst des ewigen Lebens für unwürdig sprecht, so wenden wir uns zu den Heiden“ (Apg 13, 46). Ebenso günstig gestaltet sich für uns, was Cladder speziell hinsichtlich des zweiten Teiles des Matthäusevangeliums (Mt 9, 35—12, 45) und hierbei insbesondere hinsichtlich der dazu gehörigen Aussendungsrede erklärt, in welcher unser Vers 10, 23 erscheint, nämlich: „Der zweite Teil enthält die Abweisung der messianischen Botschaft durch Israel . . . Bei der Aussendungsrede ist es dem Evangelisten weniger um die Erzählung zu tun; was die Jünger nach der Rede getan, wird mit keiner Silbe erwähnt. Das ganze Gewicht fällt auf den Inhalt der Rede des Herrn, und dieser geht auf die Voraussage der Abweisung, welche seine Boten und seine Botschaft bei den Juden finden werden“ ¹⁾. Hat Cladder Recht — und wer möchte es in Abrede stellen? — so begreifen wir auch sehr wohl, daß gerade Matthäus, und nur er, unser Logion überliefert. Weil es aufs neue die Verblendung Israels bezeugt, eignet es sich vortrefflich für die Zwecke, die er bei Abfassung des Evangeliums verfolgte.

Zugleich wurde unser Logion in dem Sinne, in welchem wir es empfehlen, eine Apologie für die Apostel. Mit scheelen Augen sahen es oft die Juden und die Judenchristen, daß die Apostel den Heiden das Evangelium übermittelten und die Heidenchristen als ebenbürtig mit den Judenchristen betrachteten. Darum berichtet auch die Apostelgeschichte: „Da nun Petrus nach Jerusalem gekommen, stritten mit ihm die (Christen) aus dem Judentum und sagten: Warum bist zu du den Unbeschnittenen gegangen und hast mit ihnen gegessen“ (Apg 11, 2f.)? Am deutlichsten und wirksamsten war diese Apologie, wenn wir mit manchen Exegeten ²⁾ die Abfassung des Evangeliums in die Zeit 40—42 n. Chr. setzen, also ungefähr in die Zeit der *divisio apostolorum*. Welche Bedenken mochte es bei manchen erregen, als die Apostel immer mehr die Juden verließen und zu den Heiden sich wendeten! In welchem hohen Grade mußte es unter diesen Verhältnissen als eine Rechtfertigung der Apostel erscheinen, wenn Matthäus darauf hinweisen konnte, Jesus selbst habe die Verstockung Israels vorausgesagt, und zwar schon bei dem ersten Missionsauftrage, den die Apostel vom Herrn erhielten.

¹⁾ Ebd. 386. ²⁾ Vgl. z. B. Belser, Einleitung 30f.; doch auch Schaefer-Meinertz, Einleitung 261 ff.

Ebenso war es, pädagogisch betrachtet, naheliegend oder geradezu notwendig, daß Jesus die Apostel vor ihrer ersten Aussendung zu den Juden auf den zu erwartenden Mißerfolg aufmerksam machte. Denn sie waren sozusagen eingefleischte Juden, voll Begeisterung für die nationalen Ideen Israels. In jedem der Apostel lebte etwas von der Gesinnung, die in Paulus den Wunsch weckte, „ein Verbannter von Christo Jesu zu sein für die Brüder dem Fleische nach“ (Röm 9, 3); deshalb erwarteten sie auch vom Messias, daß er „zur Verherrlichung des Volkes Israel“ gereichen werde (Lk 2, 32). Angesichts solcher Seelenstimmung der Apostel war es für Jesus eine pädagogische Notwendigkeit, ihre hochgespannten Erwartungen auf den Boden der rauhen Wirklichkeit herabzuziehen. Und dieses tat Jesus, indem er ihnen mit den Worten: „Ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden“ ebenso feierlich als bestimmt die Nichtbekehrung Israels voraussagte.

9. Den Vertretern der Ansicht, Jesus tröste in unserem Logion die Apostel durch die Versicherung, daß sie bei allen Verfolgungen von seiten der Juden doch immer eine Zufluchtsstätte in Palästina finden würden, also auch vor dem Tode sicher wären, wird es schwerlich gelingen, nachzuweisen, wie ein derartiges Trostwort in enger Beziehung zu den besonderen Zwecken des ersten Evangeliums stehe, oder auch nur Parallelstellen hierzu aufzufinden. Im Gegenteil fehlt es nicht an Aussagen Jesu, welche das erwähnte Trostwort sehr unwahrscheinlich machen oder geradezu ausschließen. Damit meinen wir jene Erklärungen, in denen Jesus die Apostel auf das Todesschicksal aufmerksam macht, das ihnen droht, und zwar von seiten der Juden. Hierzu könnten wir wohl schon zählen, was Jesus noch in der Aussendungsrede selbst den Aposteln in Aussicht stellt, indem er sagt: „Fürchtet nicht diejenigen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht zu töten vermögen, sondern fürchtet vielmehr denjenigen, der Seele und Leib verderben kann in der Hölle“ (Mt 10, 28). Der Abschnitt der Rede von 10, 23 an, in welchem V. 28 steht, scheint nämlich im Unterschied von dem Abschnitt 10, 17—22, der universeller Natur ist, wieder mehr wie der Anfang (vgl. besonders 10, 5 ff.) speziell auf die Missionierung unter den Juden sich zu beziehen; dann aber verkündet Jesus mit V. 28 den Aposteln, daß ihnen von seiten der Juden Todesgefahr droht. Viel bestimmter sind aber seine Worte, die wir bei Mt 23, 34 lesen: „Siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte; aus ihnen werdet ihr einige töten und

kreuzigen, andere in eueren Synagogen geißeln und von Stadt zu Stadt verfolgen, auf daß über euch komme alles gerechte Blut.“ Jesus spricht hier von den Pharisäern und Schriftgelehrten seiner Zeit, und diese nämlich sind es, welche die nachher genannten Verfolgungen gegen seine Gesandten ins Werk setzen; dies ergibt sich unzweifelhaft daraus, daß Jesus in demselben Zusammenhang noch ankündigt, daß die Strafe wegen jener Verfolgungen kommen werde „über dieses Geschlecht“, d. h. wie bereits erklärt¹⁾, über die Zeitgenossen des Herrn. Die Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Zeit setzen die Verfolgungen gegen die Glaubensboten Jesu ins Werk, oder wie der Text bei Mt lautet, gegen „die Propheten und Weisen und Schriftgelehrten“, die Jesus sendet, d. h. gegen die Apostel und deren Mitarbeiter, die Jesus nur mit den alttestamentlichen Namen anführt, weil sie die Stellung ihrer Vorbilder einnehmen sollen. An der lukanischen Parallelstelle heißen die Boten Christi ohnehin „Apostel und Propheten“ (Lk 11, 49). Demnach sagt Jesus hier ganz deutlich voraus, daß die Juden die Apostel nicht bloß im allgemeinen verfolgen, sondern auch einige von ihnen „töten und kreuzigen“ werden. Die erwähnte lukanische Parallelstelle (Lk 11, 47—51) weicht zwar von dem Text des Matthäus ab, stimmt aber gerade in den für uns wichtigen Punkten mit dem ersten Evangelisten überein, nämlich darin, daß Jesus die prophetenmörderische Gesinnung, welche die früheren Israeliten bewiesen haben, auch seinen jüdischen Zeitgenossen zuschreibt, und daß er verkündet, dieselbe werde sich gegen die Apostel betätigen.

Hierher gehört auch die bereits für einen anderen²⁾ Zweck verwendete Parabel vom königlichen Hochzeitsmahle. Nach derselben sendet der König, der seinem Sohne Hochzeit hält, „Knechte aus, die Geladenen zur Hochzeit zu rufen; und sie wollten nicht kommen. Wiederum sandte er andere Knechte aus und sprach: Saget den Geladenen: mein Mahl habe ich bereitet . . . Sie aber kümmerten sich nicht darum, gingen fort, der eine auf seinen Acker, die andern zu ihrem Geschäfte; die übrigen aber ergriffen seine Knechte und töteten sie“ (Mt 22, 3 ff.). Wir brauchen nur kurz daran zu erinnern, daß mit dem König Gott, mit dem Königssohn Jesus gemeint ist, mit der Hochzeit die Vereinigung der Menschen mit Jesus, mit den schon lange Geladenen die Juden, die durch Glaube und Liebe sich mit Jesus verbinden sollen, wozu sie schon durch

¹⁾ S. 114.²⁾ 115 f.

das ganze Alte Testament vorbereitet wurden. Bezüglich der zuerst abgesandten Knechte besteht allerdings unter den Erklärern eine Meinungsverschiedenheit, insofern nach den einen Exegeten darunter die alttestamentlichen Propheten zu verstehen sind, welche die Israeliten auf den Messias hinwiesen, nach den anderen jedoch die Apostel und Jünger des Herrn, wie sie noch während des Erdenlebens Jesu von demselben ausgesandt wurden, Gläubige unter den Israeliten zu gewinnen. Desto einmütiger sind die Ausleger dagegen hinsichtlich der Deutung der später gesandten Knechte, indem sie dieselben auf die Apostel und deren Mitarbeiter beziehen, welche nach der Himmelfahrt des Meisters ihre Volksgenossen zum Glauben an das Evangelium zu gewinnen suchten. Dann veranschaulicht das Schicksal dieser Knechte, welche von den Geladenen teils abgewiesen, teils getötet werden, das künftige Geschick der Apostel, d. h. die Apostel werden von den Juden teils abgewiesen, teils getötet.

Sonach hat Jesus wiederholt den Aposteln klar vorausgesagt, daß ihnen von ihren Volksgenossen Verfolgungen verschiedener Art und auch der Tod bereitet würden. Wie könnte sich mit solcher Prophezeiung die Annahme vertragen, Jesus hätte den Aposteln Mt 10, 23 mit dem Ausdruck vom „Nichtvollenden der Städte Israels“ den Trost gegeben, sie würden, wenn sie auch von einer Stadt Palästinas zur anderen fliehen müßten, trotzdem immer noch in einer Stadt Israels eine Zufluchtsstätte finden? Um so mehr treten wir dafür ein, Jesus Weissage mit dem in Frage stehenden Ausdruck die Nichtbekehrung der Juden, zunächst derjenigen, welche Palästina ihre Heimat nannten.

10. Indem wir uns bisher Gewißheit über den schwierigen Terminus des Hauptsatzes zu verschaffen suchten, haben wir auch der näheren Bestimmung des entscheidenden Terminus im Nebensatz vorgearbeitet: „(Ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden), bis der Menschensohn kommt.“ Bereits haben wir gefunden, daß dieses „Kommen des Menschensohnes“ nicht im eigentlichen Sinne von der Parusie des Herrn zum allgemeinen Gerichte zu verstehen ist, sondern nur im uneigentlichen Sinne, jedoch nicht vom Schutze, den der erhöhte Christus seinen Aposteln auf der Flucht und in den Gefahren während ihrer Missionstätigkeit in Palästina zuteil werden lasse. Bezieht sich unser „Kommen“ nun, da es die Erweise der königlichen Macht und Herrlichkeit Jesu bezeichnet, auf dessen Glorie überhaupt, die mit der Auferstehung

begann und sich fortsetzte in dem Triumph, den Christi Sache auf Erden schon in den ersten Jahrzehnten offenkundig feierte? Jesus würde alsdann sagen: „Ihr werdet die Städte Israels bis zu meiner Glorie nicht bekehren.“ Hierfür ließe sich geltend machen, daß die Apostel während des Erdenlebens Jesu nur wenige Israeliten in Palästina für die neue Heilsbotschaft gewannen, dagegen eine desto größere Zahl nach seinem Hingange zum Vater, wie allenfalls schon die 3000 beweisen, welche am Pfingstfeste in die junge Kirche eintraten. Aber mochten deren Beispiele noch gar viele Juden folgen, von einer Bekehrung Israels als Nation war keine Rede, und doch weist der Text auf eine solche hin, indem er von den „Städten Israels“ spricht. Machen wir daher einen anderen Versuch! Bei der Untersuchung über die Worte Jesu: „Es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche“, haben wir gesehen, daß dort das „Kommen des Menschensohnes“ die Manifestation seiner Königsherrlichkeit bezeichnet, namentlich jene, welche in dem Strafgericht über Jerusalem liegt. Legen wir die nämliche Auslegung für unser Logion Mt 10, 23 zugrunde, so erhalten wir folgenden Gedanken Jesu: „Ihr werdet die Städte Israels nicht bekehren, bis ich zum Strafgericht über Israel erscheine,“ m. a. W. Jesus sagt die Verstockung der jüdischen Nation bis zu ihrem Untergange voraus. Hierfür spricht vor allem die Nichtbekehrung Israels, welche wir in der ersten Hälfte des Logions ausgesprochen finden; diese weist auf den Untergang der hartnäckigen Nation hin, wie die Schuld auf die Strafe. Statt dessen können wir auch sagen: Das erste Glied des Logions prophezeit die Verstockung Israels, das zweite fügt noch hinzu, daß diese Verstockung eine endgültige und auch straffällige sein werde. Stellt sich aber so die zweite Aussage als eine Ergänzung der ersten von der Verblendung des Judentums dar, so sprechen die Erwägungen, welche wir für unsere Auslegung der Wendung vom „Nichtvollenden der Städte Israels“ auf die Nichtbekehrung der jüdischen Nation angeführt haben, zugleich für unsere Annahme, daß sich „das Kommen des Menschensohnes“ in unserem Verse auf das Gericht über Jerusalem beziehe. Traten manche Exegeten, namentlich Knabenbauer, wie wir gesehen, dafür ein, Jesus weisage in unserem viel erörterten Logion eine Nichtbekehrung Israels bis zum allgemeinen Gericht, so möchten wir die Auffassung befürworten, Jesus verkünde die Nichtbekehrung Israels bis zum

Partikulargericht über Jerusalem. Beide Auslegungen können zwar gleichzeitig nicht zu recht bestehen, wohl aber beide Gedanken. Denn bedeutet die Nichtbekehrung Israels bis zum Weltgerichte eine endgültige, so auch, wie gesagt, die Nichtbekehrung Israels bis zur Katastrophe über Jerusalem, weil letztere die Selbständigkeit der jüdischen Nation bis zur Stunde vernichtete, und Jesus nur die Israeliten als Volk ins Auge faßte, wenn er von einem hartnäckigen Unglauben Israels sprach, nicht von dem der einzelnen Israeliten. Auch ist in der Voraussage, Israel werde sich bis zur jüdischen Katastrophe nicht bekehren, keineswegs die Vorstellung enthalten, daß es nach derselben sich zum Christentum wenden werde. Die Partikel „bis“ besagt nämlich zwar oft, aber nicht jedesmal, daß von einem gewissen Zeitpunkte an eine Änderung eines Handelns oder eines Zustandes eintrete. Wenn es z. B. in dem früher angezogenen Psalmvers heißt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße,“ so wird damit natürlich nicht angekündigt, nach der Besiegung aller Feinde würde der Messiaskönig nicht mehr zur Rechten Gottes thronen. Desgleichen will Matthäus mit seinem Berichte 1, 25: *et non cognoscebat eam* (sc. Joseph Mariam), *donec peperit filium suum primogenitum*, nicht etwa andeuten: post partum Jesu cognoscebat, wie die Vertreter der steten Virginität Mariens mit Recht gegen deren Bestreiter immer hervorhoben.

11. In der Annahme, Jesus weissage in unserem Logion, daß die Israeliten in Palästina seiner Botschaft sich verschließen würden, und daß er zur Bestrafung ihrer Verstockung gegen sie einschreiten werde, werden wir dadurch bestärkt, daß eine solche Weissagung ganz zum Ideenkreis Jesu gehört. Bezüglich des ersten Gedankens von dem Unglauben der israelitischen Städte haben wir den betreffenden Nachweis schon geliefert¹⁾. Bezüglich des zweiten Gedankens von der Bestrafung Israels genügt schon die Erinnerung an die eschatologische Rede Jesu, in welcher, wie wir gesehen, die Schilderung der Zerstörung des Tempels und der hl. Stadt, sowie die Darlegung der Vorzeichen der furchtbaren Katastrophe einen so großen Raum einnimmt. Aber auch bereits vor der eschatologischen Rede hatte das Drama Jerusalems einen hervorragenden Platz in seinem Herzen und in seinen Worten. So schließt er seine schon zitierte ergreifende Klage über Jerusalem mit der

¹⁾ Oben S. 191.

Ankündigung: „Euer Haus (= Tempel oder Stadt) wird öde (= verwüstet) gelassen werden“ (Mt 23, 38). Nach dem dritten Evangelisten prophezeite er: „Es werden Tage über dich (Jerusalem) kommen, da werden deine Feinde mit einem Wall dich umgeben und rings umzingeln und dich ängstigen von allen Seiten. Sie werden dich zu Boden schmettern und deine Kinder in dir und werden in dir keinen Stein auf dem anderen lassen, weil du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast“ (19, 42 ff.). Namentlich kündigt er das traurige Geschick der verblendeten Judenschaft in Gleichnissen an, so in dem von den treulosen Winzern, welche zuerst die Knechte, zuletzt auch den Sohn des Weinbergbesitzers töten: „Er (= Gott) wird die Übeltäter (= die Führer des israelitischen Volkes) umbringen, seinen Weinberg anderen Winzern verdingen, welche ihm zur bestimmten Zeit die Früchte überbringen“ (Mt 21, 41); desgleichen in der Parabel vom König, der seinem Sohne Hochzeit hielt: „Der König ward zornig, sandte seine Heere aus und ließ diese Mörder töten und ihre Stadt verbrennen“ (Mt 22, 7). Darum bestand einer der Vorwürfe und Spottreden, welche man gegen Jesus in seinem Todesprozesse erhob, darin, daß er gegen den Tempel gesprochen (Mt 26, 61; 27, 40), was sich dann im Martyrium des ersten Blutzeugen wiederholte (Apg 6, 13). Bei letzterem ist die Formulierung der Anklagen wohl beachtenswert: „Wir haben ihn (= Stephanus) sagen gehört: Jesus der Nazarener wird diese Stätte (= Tempel) zerstören“ (Apg 6, 14)¹⁾.

Wenn Jesus nun, wie wir uns überzeugten, in unserem Logion zwei Punkte weissagte: den Unglauben Israels gegen die neue Religion und die Bestrafung desselben, so liegt vor aller Augen offen da, wie sich diese Weissagung vollständig erfüllte. Denn die Israeliten, zunächst die im hl. Land, und dann nach deren Beispiel jene außerhalb Palästinas, lehnten das Evangelium im Großen und Ganzen ab, wenn auch nicht wenige Juden es annahmen. So auffällig war dies ungläubige Verhalten, daß des Apostels Paulus „Betrübnis groß und unablässig der Kummer seines Herzens“ war (Röm 9, 2), und daß er einen längeren Abschnitt im Römerbrief (9, 1—11, 36) der Untersuchung der Frage widmete, warum gerade das auserwählte Volk Gottes den wahren Messias nicht anerkenne, um dessentwillen allein es doch schließlich Existenzberechtigung hatte. Das Jahr 70 n. Chr. brachte dann die Er-

¹⁾ Vgl. oben S. 108, bes. 114 ff.

füllung des zweiten Punktes, indem es Jerusalem vor allem, aber auch ganz Palästina in unsägliches Elend stürzte und Israel aus der Liste der selbständigen Reiche für immer strich. Sonach ist auch unser Logion kein Beweis für die Irrtumsfähigkeit Christi, sondern im Gegenteil dafür, daß seine Worte auch dann sich als wahr erweisen, wenn sie menschlicher Erwartung ganz entgegengesetzt sind.

Die bisher untersuchten Logia werden in erster Linie benützt, um Jesum eines eschatologischen Irrtums anzuklagen. In untergeordneter Weise und mehr vereinzelt werden hierfür auch noch andere Stellen angerufen; da sie zudem an und für sich schwierig und kontrovers, aber auch sehr lehrreich sind, wollen wir auch ihnen in Form eines Anhanges eine wenn auch kurze Besprechung widmen.

Anhang.

§ 1.

„Von jetzt an werde ich vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt“ (Lk 22,18).

1. So sprach Jesus nach der lukanischen Berichterstattung am Gründonnerstage, als er mit seinen Jüngern das Paschamahl hielt und die Eucharistie einsetzte, näherhin, während er einen der üblichen Becher, mit Wein gefüllt, den Zwölfen reichte. Auch mit diesem Worte soll Jesus verraten haben, daß er von dem Wahne befangen war, Weltuntergang und seine Parusie stünden unmittelbar bevor. So beruft sich Eduard von Hartmann auf das zitierte Logion für seine Behauptung, Jesus habe „die Weltkatastrophe für das Paschafest (also für den nächsten Tag) erwartet“¹⁾, und Jesus sei überzeugt gewesen, daß er „schon die nächste Mahlzeit mit ihnen (= mit den Aposteln) im realen Gottesreich halten werde“²⁾. Bereits vor näherer Exegese des Verses erheben sich jedoch gegen die vorgeschlagene Auffassung schwere Bedenken. Wiederholt soll Jesus ja nach gegnerischer Anschauung sich dahin geäußert haben, er komme innerhalb einer Generation zum Weltgericht wieder; jetzt aber soll er sich sogar vorgestellt haben, er werde es innerhalb einiger Stunden halten? Nach Eduard von Hartmann hat Jesus also sogar „Tag und Stunde“ des Weltgerichtes, buchstäblich genommen, gewußt, während er doch vor wenigen Tagen das feierliche Geständnis ablegt: „Um jenen Tag und um jene Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater“ (Mk 13,32). Sonach hätte Jesus einen doppelten Selbstwiderspruch sich zu Schulden kommen lassen, den wohl nur wenige Exegeten ihm aufbürden möchten. Dazu käme noch eine psychologische

¹⁾ Das Christentum des NT 61.

²⁾ Ebd. S. 74.

Unmöglichkeit auf seiten der Apostel. Hätte Jesus wirklich beim letzten Abendmahl schon für die nächsten Stunden die große Weltkatastrophe angekündigt, statt deren aber die schrecklichste Todesstrafe erlitten, so hätten sich die Apostel auf keinen Fall der Einsicht verschließen können, daß er sich und sie selbst gröblich getäuscht habe. Wie wären sie aber dann im Stande gewesen, den nämlichen Jesus bald darauf, was auch von liberaler Seite zugegeben werden muß, „nicht nur als den großen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den Anfang der Schöpfung und als die innere Kraft eines neuen Lebens zu verkündigen“ ¹⁾.

2. Ferner können wir die Meinung nicht teilen, welche Ed. von Hartmann wohl hauptsächlich zu seiner Auffassung von Lk 22, 18 verleitet hat. Er meint nämlich: „Nicht um zu sterben, zog Jesus nach Jerusalem, sondern um als gesalbter König im Namen Jahwes dort zu walten und das Reich Gottes auf der inzwischen umgewandelten Erde zu errichten“ ²⁾. Aber Jesus erklärt wiederholt das gerade Gegenteil, auch nach Lukas, namentlich Lk 18, 31 ff.: „Und er nahm die Zwölfe beiseite und sprach zu ihnen: Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem, und es wird alles in Erfüllung gehen, was die Propheten vom Menschensohn geschrieben haben. Er wird den Heiden ausgeliefert und verspottet, mißhandelt und angespien werden; man wird ihn geißeln, und am dritten Tage wird er auferstehen.“ Und wie oft spricht Jesus ganz bestimmt in Gleichnissen von seinem Todesgeschick, am klarsten, wie berührt ³⁾, in dem von den schlimmen Winzern, welche zuerst die Knechte zurückwiesen, die der Herr des Weinberges zu ihnen gesandt hatte, und schließlich sogar dessen Sohn „aus dem Weinberge hinauswarfen und töteten“ (Lk 20, 15). Das Gleiche ergibt sich aus dem Benehmen der Jünger bei verschiedenen Gelegenheiten, da sie den Meister abhalten wollen, den Todesweg zu betreten (Mt 16, 22 und Parall.), oder sich bestürzt gegen den Verdacht wehren möchten, unter ihnen befände sich der Verräter (Mt 26, 20 ff.), die aber auch entschlossen sind, für den Herrn das Schwert zu ergreifen (Lk 22, 38) und nötigenfalls mit ihm in den Tod zu gehen (Mk 14, 30 f.). Darum stimmen in diesem Punkte selbst viele von jenen Exegeten fast ganz mit uns überein, welche

¹⁾ Harnack, Das Wesen des Christentums 97.

²⁾ Ebd. 68.

³⁾ Oben S. 115.

prinzipiell übernatürliche Weissagungen gerade so entschieden ablehnen wie eigentliche Wunder. Wenn Jesus nach Männern wie Jülicher¹⁾, Bousset²⁾ mit seinem Tode in Jerusalem mehr als mit einer bloßen Eventualität rechnete, so hat er nach Osk. Holtzmann von dem Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi an „seinem Tode ruhig entgegen gesehen und dessen Bedeutung immer tiefer eingesehen“³⁾. Hierzu macht Wendt die beachtenswerte Bemerkung: „Daraus, daß Jesus erst von jenem Petrusbekenntnis an zu seinen Jüngern von seinem Leiden und Tode sprach, folgt natürlich nicht, daß auch er selbst erst gerade damals das ihm bevorstehende Leidensgeschick erkannt hätte. Die innere Sicherheit vielmehr, mit der er die Notwendigkeit dieses Geschickes behauptet und die Einrede des Petrus zurückweist (Mk 8, 32 f.), zeugt dafür, daß er die Anfechtung, welche dieses Leidensgeschick für sein messianisches Bewußtsein und seine messianische Berufstreue bot, schon vorher innerlich durchgekämpft und überwunden hatte“⁴⁾. Noch deutlicher und weiterreichend ist das Zugeständnis, zu welchem Albert Schweitzer neigt, wenn er also schreibt: „Vielleicht steckt in dem rätselhaften Wort vom Fasten, das die Jünger beobachten werden, wenn der Bräutigam (durch einen gewaltsamen Tod) von ihnen genommen sein wird, ein Hinweis auf das, was Jesus erwartet. Dann würde in seinem Messianitätsbewußtsein von Anfang an Leiden, Tod und Auferstehung mitgesetzt sein. Soviel ist aber sicher, daß der Leidensgedanke zur Zeit der Aussendung zum Geheimnis des Reiches Gottes und zum Messianitätsgeheimnis Jesu gehört“⁵⁾. Ist sich also Jesus zweifellos bewußt, bald dem Tode verfallen zu sein, so kann er auch aus diesem Grunde in Lk 22, 18 sich nicht dahin geäußert haben, in wenigen Stunden oder bis zur nächsten Mahlzeit werde die Welt untergehen und das Reich Gottes in seiner Endvollendung anbrechen, in welchem er als Messiaskönig in Herrlichkeit herrschen würde.

3. In der Zurückweisung einer derartigen Auslegung von Lk 22, 18 werden wir bestärkt, wenn wir an die Exegese unseres Verses selbst herantreten. Betrachten wir die Worte Jesu: „Von jetzt an werde ich vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt“ an und für sich, so kann der Vers sehr wohl den Gedanken ausdrücken: Bis es nach der

¹⁾ Kultur der Gegenwart I 49.

²⁾ Jesus 7 f.

³⁾ Leben Jesu 365.

⁴⁾ Die Lehre Jesu 489.

⁵⁾ Von Reimarus bis Wrede 368.

Landessitte Brauch ist, wieder Wein zu trinken, also bis zur nächsten Mahlzeit, d. i. nach ganz kurzer Zeit, wird das Reich Gottes kommen. So aufgefaßt haben wir in Lk 22, 18 fast eine Parallelstelle zu Mt 26, 64: „Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten Gottes und kommend auf den Wolken des Himmels.“ In letzterem Logion verkündet Jesus nach unseren früheren Darlegungen ¹⁾ seinen unmittelbar bevorstehenden Triumph, der vor den Augen aller, besonders auch seiner Feinde und Richter, klar hervortreten werde. Den nämlichen Gedanken ungefähr könnten wir daher in den Worten Jesu Lk 22, 18 ausgedrückt finden. Ähnlich will u. a. auch Springer unseren Vers verstanden wissen, indem er von ihm folgende Erklärung gibt: „Also keinen Wein würde Jesus mehr trinken bis zum Eintritt des Gottesreiches. Wein ist und war in Palästina ein gewöhnliches Getränk, das besonders an hohen Festtagen jedermann zugebote stand. So waren es demnach nicht mehr Tage, sondern Stunden, und das Messiasreich mußte gegründet sein, das Messiasreich, das die Propheten in solcher Herrlichkeit geschaut, das erhabenste Reich, das die Erde je gesehen, das unvergänglich dauern und reichen würde von einem Ende der Erde bis zum andern, das alle Völker und Nationen umfassen sollte in Eintracht, Gerechtigkeit und Heiligkeit, das größer und herrlicher sein würde als das einst so mächtige Assur, Babylonien, Persien, ja größer, herrlicher und dauerhafter als das gegenwärtige Römerreich in seiner allgewaltigen Majestät. Die Apostel dachten, dies Reich würde plötzlich anbrechen mit blendendem irdischem Glanze. Man begreift es: das Wort ihres Meisters fuhr wie ein Blitz zündend in ihre Herzen“ ²⁾.

4. Dennoch glauben wir, uns bei dieser Auslegung nicht beruhigen zu können, da die Worte nach allgemein anerkannter hermeneutischer Regel nie für sich allein, sondern in ihrem Zusammenhang betrachtet werden müssen. Und von diesem Gesichtspunkt aus scheint sich ein anderer Sinn zu ergeben. Zwei Verse vorher erklärt Jesus nämlich also: „Nicht mehr werde ich es (d. h. nach V. 15: das Pascha) essen, bis es in Erfüllung geht (bzw. gegessen wird) im Reiche Gottes.“ Folgen wir zahlreichen Exegeten verschiedener Richtung ³⁾, so will Jesus damit erklären: Jetzt esse

¹⁾ Oben S. 169 ff.

²⁾ Das Leiden unseres göttlichen Heilandes 30.

³⁾ Vgl. Pöhlz, Leidens- und Verklärungsgeschichte 59; Zahn, Evangelium des Lukas II 670 f.; Schanz, Commentar über das Ev des hl. Lukas 504.

ich zum letztenmal das Paschalamme im gewöhnlichen Sinne des Wortes; von nun an esse ich nur mehr ein Paschalamme im höheren Sinne, und zwar im Reiche Gottes = im Himmel, wo das auf Erden zu feiernde seine Erfüllung findet. Wegen der offensichtlich engen Verbindung zwischen V. 16 u. V. 18 muß letzterer in derselben Richtung wie V. 16 ausgelegt werden, also etwa: Jetzt trinke ich den letzten Paschawein auf Erden; von nun an trinke ich nur noch einen Paschawein höherer Art im Himmel. Auch der liberal-kritische Wellhausen kommt zu dem Ergebnis, V. 18 sei mit V. 16 „analog“, und Jesus wolle mit beiden Versen nur zum Ausdruck bringen, „daß es das letzte Paschamahl sein und auf Erden nicht mehr wiederholt werden solle, sondern im Reiche Gottes auf höherer Stufe“¹⁾. Hierbei macht er noch die Bemerkung: „Die Lesart $\beta\epsilon\omega\theta\eta$ (D) statt $\pi\lambda\eta\epsilon\omega\theta\eta$ in 22, 16 verdient den Vorzug; ein wesentlicher Unterschied des Sinnes besteht nicht“²⁾.

5. An unserer Auffassung, Jesus habe mit seinen Lk 22, 18 berichteten Worten den Himmel im Auge, werden wir um so mehr festhalten, wenn wir noch den Bericht vergleichen, den die beiden anderen Synoptiker über das Logion bieten. Nach Matthäus sprach Jesus nämlich: „Nicht werde ich von nun an trinken von diesem Gewächse des Weinstockes bis auf jenen Tag, da ich es neu trinken werde mit euch im Reiche meines Vaters“ (Mt 26, 29); nach Markus: „Nicht mehr werde ich vom Gewächse des Weinstockes trinken bis auf jenen Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes“ (Mk 14, 25). Daß Jesus hiermit ausdrücken will, jetzt halte er das letzte irdische Paschamahl, er werde aber ein höheres Pascha im Himmel mit den Aposteln begehen, möchten wir mit vielen Exegeten als fast zweifellos bezeichnen; denn

a) Jesus erklärt deutlich, daß er den neuen Wein trinken werde „im Reiche seines Vaters“ bzw. „im Reiche Gottes“; im vollen Sinne stellt aber der Himmel das Reich Gottes dar. Bartmann erörtert die verschiedene Bedeutung des Terminus „Reich Gottes“ und stellt hierbei fest: „Von allen Seiten bietet sich uns das Himmelreich auf Erden zwar in wesentlicher Wirklichkeit (in der Kirche Gottes) dar, aber dennoch nicht in gänzlicher Vollkommenheit. Das vollkommene Himmelreich steht noch aus; es wird noch kommen. Das ideale Himmelreich in seiner Vollendung ist das eschatologische!“³⁾ Diese Bedeutung liegt bei dem Aus-

¹⁾ Das Evangelium Lucä 121.

²⁾ Ebd. 121.

³⁾ Das Himmelreich und sein König 57.

druck „Reich Gottes“ am nächsten; so auch an unserer Stelle. Hierbei ist sehr zu beachten, daß auch schon der fernere Ausdruck vom „Trinken eines Weines“, der in unserem Logion erscheint, dem Sprachgebrauch der Hl. Schrift gemäß sehr wohl auf die himmlische Seligkeit bezogen werden kann; denn nach demselben wird der Himmel und seine Wonne oft in gleicher oder ähnlicher Weise bildlich geschildert, insbesondere auch von Jesus selbst, z. B. wenn er von den Gerechten sagt, sie würden „mit Abraham, Isaak, Jakob im Reiche der Himmel zu Tische sitzen“, die Ungerechten aber „in die äußerste Finsternis geworfen werden“ (Mt 8, 11 f.), oder wenn er den Himmel mit einem Hochzeitsmahle (Mt 22, 2 ff.) bzw. mit einem Abendmahle (Lk 14, 16) vergleicht, zu dem die Eingeladenen kommen sollen, wie denn dieses Bild den Juden zur Zeit Christi ganz geläufig war (Lk 14, 15). Namentlich gebraucht Jesus die nämliche bildliche Ausdrucksweise vom Himmel nochmals in seinem Gespräch mit den Aposteln am Gründonnerstag, indem er ihnen verheißt: „Ich bescheide euch das Reich, wie mein Vater es mir beschieden hat, daß ihr essen und trinken sollet an meinem Tische und sitzen auf Thronen, zu richten die zwölf Stämme Israels“ (Lk 22, 29 f.).

b) Die fernere von Jesus gewählte Wendung vom „neuen“ Paschawein erinnert an Stellen des Alten und Neuen Testaments, an denen mit demselben Adjektiv von dem verklärten Zustand der Welt die Rede ist, wie in der Versicherung des Apostelfürsten: „Wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (2 Petr 3, 13; vgl. Js 65, 17; 66, 22; Offb 21, 1). Dem Sinne nach gehört auch das Wort Jesu „von der Wiedergeburt“ (*ἡ παλιγγενεσία*, regeneratio Mt 19, 28) hieher, das vielfach richtig mit „neue Welt“ übersetzt wird.

c) Früher¹⁾ haben wir bereits gesehen, wie der Ausdruck „jener Tag“, terminus technicus ist für das allgemeine Gericht und damit für die Endvollendung oder das Jenseits. Wenn nun Jesus sich dahin äußert, der neue Wein werde von „jenem Tage“ an getrunken werden, so weist dies ebenfalls auf den Himmel hin. Belser sagt geradezu, „das *ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης* bei Matthäus und Markus nötige schließlich dazu“, unser Logion auf das messianische Mahl im Himmel zu beziehen²⁾.

d) Das Pascha der Israeliten war die Gedächtnisfeier der Erlösung des auserwählten Volkes aus der Knechtschaft und der

¹⁾ Oben S. 49 f.

²⁾ Die Geschichte des Leidens usw., zweite Auflage, 180.

Drangsal, die es einstens in Ägypten erfahren; im Himmel wird die Erlösung von Sündenknechtschaft und Sündentrübsal gefeiert, welche die Menschen auf Erden gekostet, und so findet im Himmel in der Tat eine Paschafeier in einem neuen und höheren Sinn statt (Mt 26, 29 und Mk 14, 25: *zawón*) oder m. a. W. die herrlichste Erfüllung und Vollendung des jüdischen Pascha (Lk 22, 16 *πληρωθῆ*). Bei dem Paschamahl am Vorabend des Charfreitages vertrat Jesus die Stelle des Hausvaters; die Apostel waren seine Gäste; ähnlich wird es auch beim himmlischen Pascha sein. Denn er wird dieses den Aposteln bereiten, gemäß seiner ausdrücklichen Verheißung, daß er mit ihnen den neuen Wein trinken werde (Mt 26, 29: *αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν*). In Übereinstimmung steht damit sein bald darauf folgendes bereits erwähntes Versprechen, sie würden an seinem Tische sitzen (Lk 22, 30), und sein früheres, das allen Christen gilt, indem er in Parabelform ankündigt: „Selig die Knechte, die der Herr, wenn er kommt, wachend findet (= die Guten). Wahrlich ich sage euch, er (= Christus nach dem Gerichte) wird sich gürtен und sie zu Tische sitzen heißen und hinzutreten und sie bedienen“ (Lk 12, 37). Beachten wir namentlich die letzteren Wendungen, nach denen der Herr Jesus „sich gürtete, (die Gerechten) sich zu Tische sitzen heißen und hinzutreten und sie bedienen wird“, so läßt sich kaum der Eindruck abweisen, dieser Schilderung des Himmels sei der Verlauf des letzten Abendmahles zugrunde gelegen, bei welchem Jesus sich auch „gürtete“ (Jo 13, 4), um den Zwölfen die Füße zu waschen, und sie „bediente“, insofern er, als Hausvater fungierend, dem Ritus gemäß ihnen Speise und Trank reichte¹⁾.

e) Wie höchst angemessen erscheint es, wenn Jesus in der Stunde, in welcher er das Pascha im gewöhnlichen Sinne zum letzten Male begeht, den Aposteln die frohe Aussicht auf ein höheres Pascha im Himmel eröffnet. Wie mußte in ihren Seelen der Gedanke mächtig wirken: ihre jetzige Trauer wird in größte Freude verwandelt werden, und auf die bald eintretende Trennung von ihrem Meister wird eine Vereinigung mit ihm folgen, die ewig dauert.

Wenn nun Jesus in seinem Mt 26, 29 und Mk 14, 25 berichteten Versprechen beim Paschamahl am Gründonnerstag, er werde von nun an mit den Aposteln einen neuen Wein im Reiche des

¹⁾ Vgl. z. B. Pöhlz, Leidens- und Verklärungsgeschichte 48 ff.

Vaters trinken, den Blick der Zwölfe auf das ihnen im Himmel zu begehende Pascha gerichtet hat, so fällt damit helles Licht auch auf den für uns hauptsächlich in Betracht kommenden lukanischen Vers 18, 22: „Von jetzt an werde ich vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt.“ Denn letzterer Vers ist den soeben untersuchten VV. Mt 26, 29 und Mk 14, 25 parallel; wie in diesen Versen ist daher auch in Lk 22, 18 ein Hinweis auf das Pascha im Himmel enthalten. Der lukanische Text unterscheidet sich allerdings teilweise von dem des Matthäus und Markus, zumal dadurch, daß er das Adjekt „neu“ als nähere Bestimmung des Paschaweines, der in der Zukunft getrunken werden soll, nicht aufweist — sicher ein Mangel, der das Verständnis einigermaßen erschwert. Aber derselbe wird dadurch ausgeglichen, daß Lukas bloß zwei Verse vorher mit dem bereits angezogenen ähnlichen Worte Jesu: „Nicht mehr werde ich davon (= vom Pascha) essen, bis es im Reiche Gottes in Erfüllung geht“ (Lk 22, 16) auf die ewige Seligkeit hinweist, während Matthäus und Markus diesen Hinweis nicht erzählen. Sonach befürworten wir trotz der äußeren Verschiedenheit eine inhaltliche Gleichheit zwischen Lk 22, 18 einerseits und den parallelen Stellen Mt 26, 29 und Mk 14, 25 und müssen die Ansicht ablehnen, ersterer Vers zeige im Vergleich zu beiden letzteren Versen sowie auch zu Lk 22, 16 einen „verschiedenen Grundton“, insofern Lk 22, 18 auf die Zeit nach der Auferstehung anspiele, in welcher Jesus wieder Wein getrunken habe, alle übrigen zitierten Verse jedoch auf den Himmel¹⁾.

Sonach kommen wir auf Grund der unabweisbaren Verbindung unseres Verses Lk 22, 18 mit Lk 22, 16 sowie auf Grund der ebenfalls gebotenen Berücksichtigung der Parallelverse Mt 26, 29 und Mk 14, 25 zu dem Ergebnis, Jesus weise mit seinem Worte bei Lk 22, 18: „Von jetzt an werde ich vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt“, auf das Pascha hin, das er mit seinen Aposteln im Himmel zu feiern gedenkt.

6. Schon wegen dieses Resultates können wir jene Meinung nicht empfehlen, nach welcher Jesus nicht nur, wie wir soeben gehört, mit Lk 22, 18, sondern auch mit Mt 26, 29, Mk 14, 25 bzw. Lk 22, 16 die Zeit nach seiner Auferstehung im Auge hatte. Gegen eine derartige Auffassung lassen sich außerdem mehrere andere

¹⁾ Lagrange, *Revue biblique* 1906, 570 f.

Gründe anführen. Für unsere Ablehnung möchten wir uns allerdings nicht besonders auf die Meinung jener Exegeten stützen, welche trotz der Erklärung des hl. Petrus, die Apostel hätten mit dem auferstandenen Meister gegessen und getrunken (Apg 10, 41), behaupten, Jesus habe zwischen Ostern und Himmelfahrt wenigstens keinen Wein getrunken. Mehr Gewicht müssen wir dagegen schon auf die Bemerkung legen, daß es sich in jenen vierzig Tagen um keinen „neuen“ Wein, d. h. um keinen Wein im höheren Sinne gehandelt hat, von dem, wie hervorgehoben, die beiden ersten Evangelisten ausdrücklich, der dritte implicite reden. Auch spricht noch eine andere Erwägung gegen die Annahme, Jesus habe mit seiner Ankündigung, „vom Gewächs des Weinstockes“ nicht mehr zu trinken, die erwähnte Zeit nach Ostern gemeint. Halte er mit jener Wendung nur Wein im allgemeinen im Auge gehabt? Man hat dies oft genug behauptet und daraus die Folgerung gezogen, Jesus versichere nach Lk 22, 16, er werde kein Paschamahl mehr begehen, nach Lk 22, 18 dagegen, er werde überhaupt keine Mahlzeit mehr halten, da in Palästina selbst die Ärmeren bei der Mahlzeit auch Wein genossen¹⁾. Wir glauben dagegen, der anderen Auslegung den Vorzug einräumen zu sollen, nach welcher Jesus in Lk 22, 18, Mt 26, 29, Mk 14, 25 ganz speziell an den Wein dachte, wie er beim Paschamahl genossen wurde²⁾. Darauf weist die ganze Situation hin, indem die betreffenden Worte gesprochen wurden, als tatsächlich Paschawein gereicht ward, ferner die Anwendung des feierlichen Ausdruckes „Gewächs vom Weinstock“ (statt des profanen οἶνος), welcher aus der beim Paschamahl verwendeten Segensformel („Gelobt seist du Herr, unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstockes geschaffen hast“) stammt und also gewissermaßen „liturgisch“³⁾ war; nach Matthäus hat Jesus noch mit dem zum Substantiv hinzugesetzten Pronomen „dieses“ ausdrücklich auf den Paschawein hingewiesen. Daraus folgt ebenfalls, daß Jesus seine Vorhersage in dem Zwischenzustand zwischen Ostern und Himmelfahrt nicht erfüllte, auch wenn er in dieser Periode Wein genossen hat, da es eben kein Paschawein gewesen wäre. Das Nämliche ergibt sich für Knabenbauer auch daraus, daß Jesus nach allen drei Synoptikern von

¹⁾ Vgl. Godet, Kommentar zu dem Ev des Lukas 540.

²⁾ Vgl. Bisping, Das Ev nach Lukas 442; Schanz, Commentar über das Ev des hl. Matthäus 516.

³⁾ Nebe, Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi I 124.

einem Trinken im Reiche Gottes bzw. des Vaters spreche, jene vierzig Tage aber nicht als Reich Gottes bezeichnet werden könnten¹⁾.

7. Noch eine andere Folgerung wird zu ziehen sein. Nach unserer Darlegung erklärt Jesus in Lk 22, 18, Mt 26, 29, Mk 14, 25, er werde keinen Paschawein mehr auf Erden genießen und damit auch kein Paschamahl feiern, weil der Genuß von Wein beim Paschamahl wenigstens nach allgemeiner Übung unerläßlich war²⁾. Die nämliche Erklärung gibt er aber auch bereits Lk 22, 16: „Nicht mehr werde ich es (= Pascha, bes. Paschalamm, aber auch die dazu gehörigen Kräuter, Brote usw.) essen, bis es im Reiche Gottes in Erfüllung geht.“ Demnach hat Jesus den Gedanken, er werde zum letztenmal Pascha feiern, nach Lukas zweimal ausgedrückt, nur in verschiedener Form: nach Lk 22, 16 in bezug auf die Speisen, die zum Paschamahl gehörten, nach Lk 22, 18 in bezug auf den Wein, der hierbei genossen wurde. So begreift es sich auch am leichtesten, wenn Matthäus und Markus jenen Gedanken des Herrn nur durch die auf den Paschawein gehenden Worte berichten, während sie diejenigen übergehen, welche auf die Paschaspeisen sich beziehen. In der inhaltlichen Gleichsetzung von Lk 22, 18 mit Lk 22, 16 stimmt uns auch H. J. Holtzmann bei, nach welchem Lk 22, 18 „genau wie die Parallele 22, 16 zu verstehen ist: noch einmal, ein letztes Mal will er Passa feiern“³⁾. Freilich, wenn derselbe weiterhin behauptet, durch Lk 22, 18 sei dem Worte Mk 14, 25 = Mt 26, 29 „sein Charakter als chiliastisch angehauchtes Triumphwort genommen“⁴⁾, so müssen wir betonen, daß die Verse Mt 26, 29 und Mk 14, 25 zwar siegesbewußt, aber ebensowenig chiliastisch sind wie Lk 22, 18; denn auch sie weisen nach unserer obigen Exegese nur darauf hin, wie Jesus die frohe Zuversicht besitzt und mit derselben auch die Apostel erfüllen möchte: wenn auch düstere Schatten auf das gegenwärtige Paschamahl fallen und dieses das letzte ist, das sie gemeinsam begehen, einstens werden sie ein Pascha höherer Art in ewiger Seligkeit feiern.

Wenn wir diesen Gedanken in Lk 22, 18 und in den Parallelversen finden, so ist damit auch die Meinung vollständig abge-

1) Evangelium sec. s. Marcum 379.

2) Hagen, *Lexicon biblicum* III 514.

3) Die Synoptiker 409.

4) Ebd. 409.

wiesen, Jesus habe darin von einer baldigen Weltkatastrophe geredet und sich demnach geirrt.

8. Der Verdacht eines derartigen Irrtums Jesu wird auch durch eine andere Auslegung abgewehrt, die in älterer und neuerer Zeit vertreten wird¹⁾. Darnach sollen unsere Stellen sich auf die Eucharistie beziehen, insofern das Paschamahl ein Vorbild für das eucharistische Mahl sei; zumal sage Jesus nach der ausführlichsten und wohl auch ursprünglichen Variante bei Mt 26, 29 ungefähr also: Nachdem ich eben vom Gewächs des Weinstockes getrunken und euch den letzten Becher zum Trinken gereicht, werde ich erst wieder am Tage meiner Wiederkehr nach Ostern Wein genießen, aber als neuen, d. h. als solchen, der in mein Blut verwandelt ist. Doch sprechen manche Bedenken dagegen:

a) Die Zahl der Theologen²⁾ scheint sich zu mehren, welche die Meinung ablehnen, Christus habe in der Eucharistie sein eigenes Fleisch und Blut genossen. Man findet, daß dies „mit der Idee der Kommunion in Widerspruch steht. Das hl. Mahl schließt seinem Zweck und Wesen nach den Selbstgenuß des Spenders aus“³⁾. Nach den Worten der Schrift ist die Eucharistie „das Andenken“ an Jesus *κατ' ἐξοχήν* (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24 f.). Wozu braucht Jesus ein Andenken an sich selbst? Wird ferner der Aufgestandene überhaupt die hl. Kommunion den Aposteln gereicht haben? Einen sicheren Beweis hierfür bieten die Berichte über die Erscheinungen nicht, selbst die Perikope über die Emmausjünger nicht ausgenommen.

Die mystische Auffassung, nach welcher Jesus in den Gläubigen die Eucharistie empfängt, scheint den Text preiszugeben; nach demselben spricht Jesus von einem Selbstgenuß (vgl. Lk 22, 18: „Nicht mehr werde ich von dem Gewächs des Weinstockes trinken, bis...“), und sogar stellt er das eigene Trinken mit dem der Apostel in gleiche Linie (vgl. Mt 26, 29: „Ich werde es mit euch neu trinken im Reiche meines Vaters“).

b) Von Bedeutung sind die beiden Zeitangaben in dem Logion, wie es Matthäus und Markus berichtet: „Von nun an werde ich von diesem Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken, bis auf jenen Tag, da ich es neu trinken werde mit euch im Reiche

1) Vgl. z. B. Belser, Geschichte des Leidens usw., erste Aufl., 170.

2) Knabenbauer, Evangelium sec. s. Matthaeum II 445.

3) Berning, Die Einsetzung der Eucharistie 87.

meines Vaters.“ Demnach beginnt das Aufhören des bisherigen Pascha zwar „von nun an“, das Trinken „des neuen Weines“ dagegen erst an „jenem Tage“. Durch diese Unterscheidung wird angezeigt, daß zwischen dem Aufhören des Alten und dem Beginn des Neuen eine gewisse — wenn wir nicht irren — sogar eine längere Zeit liegt, selbst wenn wir den Ausdruck „jener Tag“ nicht als terminus technicus für den Gerichtstag fassen. Würde an die Eucharistie gedacht, so wäre jede Zwischenzeit ausgeschlossen, weil die eucharistische Feier am ersten Gründonnerstag begann, um von da nicht mehr aufzuhören. Hätte Jesus wirklich die Eucharistie im Auge gehabt, so würde er sich wohl, um das sofortige Eintreten des neuen Paschamahles an Stelle des alten anzudeuten, wenigstens also sich geäußert haben: „Von nun an trinke ich nicht mehr dieses Gewächs vom Weinstocke, sondern ein neues im Reiche meines Vaters“ — ähnlich wie er seinen Richtern gegenüber, um das sofortige Eintreten des ihnen in Aussicht gestellten Sehens hervorzuheben, sich der Wendung bedient: „Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Kraft und kommend auf den Wolken des Himmels.“ Die Eucharistie scheint also nicht „der neue Wein“ zu sein, sondern eher das herrliche „Andenken“ an Jesus für die Zeit zwischen dem letzten jüdischen Pascha und dem Pascha im Himmel.

c) Jesus verspricht beim letzten Abendmahl unzweifelhaft eine wahre Erfüllung oder wahre Vollendung des israelitischen Pascha; die Eucharistie wird sich aber schwerlich als absoluter Antitypus zu letzterem bezeichnen lassen. Bei der Feier des Pascha Israels war die pharaonische Not vollständig überwunden, bei der Feier der Eucharistie ist aber für die Christen die Sünde noch keineswegs völlig überstanden. Auf Erden gibt es eine geistige Pascha- oder Erlösungsfeier im vollen und eigentlichen Sinn überhaupt nicht, da der Mensch mit Sünde und Weh zu kämpfen hat, bis er die Augen für immer schließt. Eine solche kann nur im Himmel begangen werden. Bei der Beziehung unseres Logions auf die Eucharistie sind daher verschiedene Einschränkungen auch nach dieser Seite notwendig, bei der auf die ewige Seligkeit fallen sie.

Das Wort Jesu bei Lk 22, 18: „Von jetzt an werde ich vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt“ unterliegt nach dem Gesagten verschiedenen Auslegungen, indem es besonders teils auf den Sieg Christi, teils auf die Zeit

zwischen Ostern und Himmelfahrt, teils auf die Eucharistie oder aber auf den Himmel bezogen wird. Die letzte Beziehung halten wir für am besten begründet. Auf jeden Fall ergibt es sich aber, daß unsere Stelle nicht von einem baldigen Wiederkommen Christi handelt, und daß sie daher auch keinen Beweis für den eschatologischen Irrtum desselben darstellt.

Als solcher wird hie und da auch Mt 23, 39 benutzt; wir wollen auch dieses Logion nach der bezeichneten Richtung prüfen, nachdem wir es bereits in einem anderen Zusammenhang berührt haben ¹⁾).

§ 2.

**„Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“
(Mt 23, 39).**

1. So sprach Jesus zu den Pharisäern nach Mt 23, 39; mit dem ersten Evangelisten stimmt hierin auch der dritte überein, der nur wenig abweicht und das Wort in folgender Form berichtet: „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis die Zeit kommt, da ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ (Lk 13, 35). Namentlich Loisy benutzt dies Wort Jesu, um denselben des bekannten eschatologischen Irrtums zu zeihen, indem er es also auslegt: „Als Jesus von seinen Zuhörern Abschied nahm, vertröstete er sie ohne weitere Erklärung auf seine nahe Ankunft in der Glorie . . . Durch die Offenbarung der messianischen Herrlichkeit wird die Bekehrung der Juden, ohne unfreiwillig zu sein, gleichsam notwendig“ ²⁾. Doch selbst angenommen, Jesus beziehe sich mit unserem Worte auf seine Parusie, wie läßt es sich beweisen, daß er von seiner nahen Parusie gesprochen habe? Da es im Texte nicht steht, so wird es daraus erschlossen, daß er den angeredeten Personen das Schauen der Parusie in Aussicht stellt, demnach innerhalb einer Generation. Aber wir haben bereits früher ³⁾ gesehen, daß Jesus neben der physischen Identität auch eine juridische oder moralische kennt, weshalb nach unserem Logion nicht gerade absolut die nämlichen Personen den Herrn sehen müssen, welche er anredet. Die vor Jesus stehenden Pharisäer sind ihm die Repräsentanten der jüdischen Nation und Haupt-

¹⁾ Oben S. 112f.

²⁾ Vgl. Lagrange, *Revue biblique* 1906, 568f.

³⁾ Oben S. 65.

stadt; denn er hält ihnen auch die Verbrechen vor, welche von Jerusalem (Mt 23, 37, Lk 13, 34) und von Israel überhaupt (Mt 23, 29 ff.) im Laufe der ganzen Geschichte gegen die Organe Gottes verübt wurden. Wirksam und glücklich macht Lagrange¹⁾ besonders darauf aufmerksam, wie Jesus sogar sagt, die Angeredeten hätten den Zacharias getötet (Mt 23, 35: *ἐπορεύσατε*, bem. 2. Person), der doch nach der traditionellen Auslegung, welcher nunmehr auch von gegnerischer Seite gerechte Beurteilung zuteil wird²⁾, viele Jahrhunderte vorher der jüdischen Gottlosigkeit zum Opfer gefallen war (2 Chr 24, 20 f.). Demnach würde Jesus höchstens sagen, die Israeliten, nicht etwa die zeitgenössischen Gegner, würden ihn bei der Parusie sehen und als Messias begrüßen, ohne irgend anzudeuten, ob sie früher oder später eintrete.

2. Aber spricht denn Jesus überhaupt von der Parusie zum Weltgericht? Nicht wenige Exegeten stellen es in Abrede, namentlich jene, welche in unserem Verse einen Hinweis auf den Palmenzug oder auch auf den Gründonnerstag erblicken; naturgemäß kann bei dieser Auslegung von keinem Irrtum Jesu die Rede sein, da alsdann bereits in Erfüllung ging, was er prophezeite. Sie hat auch manches für sich; denn als Jesus beim Beginn der Leidenswoche in die hl. Stadt einzog, wurde er tatsächlich nicht bloß von seinen schon vorher gläubigen Jüngern, sondern auch von anderen Juden³⁾ wieder öffentlich gesehen und als Messias begrüßt, besonders auch mit dem Rufe: „Hosanna dem Sohne Davids! Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ (Mt 21, 9 u. Parall.); und diesen Zuruf hatte Jesus nach Mt 23, 39 bzw. Lk 13, 35 vorhergesagt. Ähnliches gilt von der Beziehung unseres Wortes auf den Gründonnerstag; denn an diesem Tage sprachen die Juden während des Paschamahles beim Rezitieren des hierbei üblichen Hallelpsalmes 117 (bzw. 118) auch den V. 26: „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“. Und bald darauf sahen sie, in erster Linie die Feinde, Jesum am Ölberg, als sie ihn gefangen nahmen.

Doch läßt sich auch manches gegen diese Auffassungen einwenden. Scheint nicht die Wendung: „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ auf einen gläubigen und jubelnden Zuruf hinzuweisen, der beim Anblick Jesu erhoben werden soll? Bei der Beziehung

¹⁾ Ebd. 567.

²⁾ Vgl. Joh. Weiß, Schriften des NT I 376.

³⁾ Belser, Die Geschichte des Leidens usw. 28 ff.

auf den Gründonnerstag ist aber das Sehen Jesu und das Sprechen des Psalmverses 117, 26 voneinander innerlich und äußerlich getrennt. Beim Palmeneinzug ist allerdings dieser Mangel nicht vorhanden; aber der Zuruf von seiten der Juden bedeutete noch lange keinen wahren Glauben und keine eigentliche Bekehrung zu Jesus als dem Messias, am wenigsten von seiten der jüdischen Nation als solcher. Tragen beide Auslegungen ferner dem Zusammenhang genügend Rechnung, besonders wie ihn Matthäus bietet? Darnach sagt Jesus: „Siehe, euer Haus wird öde gelassen werden (V. 38); denn ich sage euch: Von nun an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn (V. 39).“ Wir hätten also, wenn wir die Verbindungspartikel *γάρ* mit „weil“ übersetzen, folgenden Gedanken: „Jerusalem mit dem Heiligtum wird öde darniederliegen, weil ihr (= Juden) mich bei meinem feierlichen Einzug bzw. bei meiner Gefangennahme wieder sehen werdet.“ Die Schwierigkeit liegt auf der Hand.

Gegen die Beziehung unseres Logions auf den Palmeneinzug spricht noch speziell der Platz, den es bei Matthäus hat. Derselbe bringt es nämlich in Kapitel 23, während er den Palmeneinzug in Kapitel 21 erzählt. Ohne in die Kontroverse einzutreten, ob Matthäus oder aber Lukas unser Wort Jesu an der chronologisch richtigen Stelle bringen, so wird es keinem Zweifel unterliegen, daß wenigstens der erste Evangelist unsere Weissagung des Herrn nicht auf den Palmeneinzug bezieht; denn es wäre doch ein eigenartiges Verfahren von seiten eines Schriftstellers zuerst die Erfüllung einer Weissagung (Einzug in Jerusalem in Kap. 21) — und darnach erst die Weissagung (unser Logion in Kap. 23) zu berichten.

3. Infolgedessen wollen manche Exegeten unser Logion auf die Zerstörung Jerusalems beziehen; denn durch das furchtbare Strafgericht wurden vielen Juden die Augen geöffnet, so daß sie Jesum als Messias anerkannten. Sicher kann es nicht beanstandet werden, das Verbum „Sehen“ im Sinne von geistigem Erkennen und Erschließen zu nehmen und den Ausdruck „Ihr werdet sprechen: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ im Sinne vom Glauben an Jesu Messianität; auch würde jeder Verdacht eines eschatologischen Irrtums Jesu ferngehalten sein. Zudem wäre Mt 23, 39 verwandt mit Mt 26, 64, insofern an ersterer Stelle den Pharisäern ein ähnliches „Sehen“ des Menschensohnes versprochen worden wäre, wie an letzterer den Richtern, die

Jesum zum Tode verurteilten. Doch wissen wir etwas davon, daß das Drama vom Jahre 70 Juden in größerer Zahl zum Christentum geführt hat? Und bekämen wir, falls wir die Verbindung bei Mt berücksichtigen, nicht vollends den Gedanken: „Jerusalem wird verödet bleiben, weil die Juden sich (erst) bei der Zerstörung der hl. Stadt zum Christentum wenden“?

Ähnliches gilt von dem dem vorigen verwandten Vorschlag, unsere Stelle auf den herrlichen Triumph zu beziehen, den Jesus und seine Sache von Ostern an feierte; auch in diesem Falle würde Jesus namentlich erklären: „Jerusalem wird darniederliegen, weil die Juden sich (erst) auf meinen einzigartigen Sieg hin bekehren.“

4. Nehmen wir dagegen an, Jesus habe bei Mt 23, 39 seine Parusie im Auge, so ist der Zusammenhang mit dem vorausgehenden Verse folgender: „Jerusalem wird verödet bleiben, weil die Juden sich erst bei der Parusie zu mir wenden als ihrem Messias“ — gewiß eine tadellose Verbindung. Bei dieser Auffassung ist auch die Verbindung wohl begreiflich, welche unser Logion bei Lukas hat, nach dessen Bericht Jesus also sprach: „Euer Haus wird (öde) gelassen; ich sage euch aber: ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis die Zeit kommt, da ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ (13, 35). Der Sinn der lukanischen Lesart ist darnach: „Jerusalem bleibt verödet; aber dennoch wird Israel sich noch bekehren, freilich erst bei der Parusie.“ Es entspricht ja ganz dem Charakter des Lukas, der die göttliche Barmherzigkeit so gern hervorhebt, wenn er von den zwei Gedanken, die in unserem Logion enthalten sind (Parusie einerseits — Bekehrung Israels anderseits), den hoffnungsvollen von der Bekehrung mehr hervortreten läßt als Matthäus, dem es eigentümlich ist, besonderes Gewicht auf die Abweisung Jesu durch Israel und auf die damit verbundene Strafe zu legen¹⁾.

Zugunsten der Beziehung des Logions auf die Parusie spricht ferner der Umstand, daß auch Paulus die nämliche Hoffnung auf noch erfolgende Bekehrung Israels vorträgt (Röm 11, 25) wie Jesus. Ja Lagrange²⁾ meint, Paulus schöpfe sie geradezu aus unserem Logion.

5. Ebenso springt in die Augen, wie auch Matthäus durch den vorgeführten Zusammenhang, in welchen er die Bekehrung

1) Vgl. oben S. 191.

2) Revue biblique 1906, 570.

Israels bei der Parusie (23, 39) mit der Zerstörung Jerusalems bringt, die letztere von der Parusie trennt. Dies muß auch der liberal-kritische Exeget Wellhausen, der ebenfalls unsere Stelle auf die Parusie bezieht, anerkennen, indem er zu Mt 23, 39 schreibt: „Die Parusie Jesu fällt hier, wie es scheint, nicht mit der Zerstörung Jerusalems zusammen; es liegt ein Zeitraum dazwischen, während dem die Stadt wüste bleibt“¹⁾ — ein Resultat, doppelt wertvoll gegenüber der immer wiederkehrenden gegnerischen Behauptung, nur Lukas trenne, vielleicht erst durch die Ereignisse von 70 n. Chr. belehrt, die Zerstörung Jerusalems vom Universalgericht (Lk 21, 24)²⁾, während die beiden anderen Evangelisten beide Gerichte miteinander verbänden, und Jesus selbst habe dies getan und sogar beide Gerichte für die noch damals lebende Generation in Aussicht gestellt. Hat aber Jesus das Universalgericht von der Katastrophe über die jüdische Nation durch unseren Vers Mt 23, 39 zeitlich getrennt, so hat er dadurch nicht seine Irrtumsfähigkeit bewiesen, sondern die Wahrheit und Zuverlässigkeit seiner Worte.

6. Wir möchten also die Beziehung unseres Logions auf die Parusie gegenüber jener auf den Palmeneinzug, auf Gründonnerstag oder auch auf die Zeit nach der Auferstehung, zumal auf die Zerstörung Jerusalems bevorzugen. Vielleicht verdient noch eine Vermutung einige Erwägung. Wir haben bereits gesehen, wie von manchen Exegeten das „Sehen“ auch in Mt 23, 39 im Sinne von „Erkennen, Erfahren“ genommen wird; in der Hl. Schrift begegnen uns ferner oft genug Wendungen wie: „Gott möge sein Angesicht nicht abwenden“, und entsprechend: „Er möge sein Angesicht zeigen oder sehen lassen“, womit offenbar nur ausgedrückt wird, Gott solle seine Hilfe und Gnade nicht entziehen bzw. sie gewähren. Setzen wir nun in den Ausspruch Jesu: „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr euch zu mir bekehret“ den festgestellten Begriff für „Sehen“ ein, so würde Jesus erklären: „Von nun an werde ich euch nicht eher Gnade und Hilfe erweisen, bis ihr euch zu mir bekehret“, m. a. W.: „Bisher habe ich euch durch zahllose Erweise meiner Liebe und Gnade zu gewinnen gesucht; da ihr sie aber alle in Verstocktheit abgewiesen, so werde ich von nun an euch meine Gnade und Hilfe nicht eher schenken, bis ihr euch zu mir bekehret.“ Es läßt sich kaum leugnen, wie sich diese Auslegung von verschiedenen Seiten her empfiehlt.

1) Das Evangelium Matthäi 123.

2) Vgl. oben S. 81 f. 89 f.

a) So aufgefaßt ist unser Logion das trefflichste Abschiedswort Jesu an das hartnäckige Israel. Einen Überblick über sein eigenes Verhalten gegen die Juden und über das der Juden gegen sich und seine Bemühungen gebend, hatte er soeben in voller Wahrheit festgestellt: „Wie oft wollte ich deine Kinder (o Jerusalem) versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter die Flügel sammelt, und ihr wolltet nicht“ (Mt 23, 37; vgl. Lk 13, 34). Fortfahrend erklärt er nun im Bewußtsein seiner souveränen, richterlichen Stellung voll Majestät in unserem Logion, daß angesichts der jüdischen Hartnäckigkeit die Zeit der bisher geübten überströmenden Gnade und Liebe endgültig vorüber ist; die Stunde, in welcher die Gerechtigkeit spricht, beginnt zu schlagen. Aber zugleich gibt er in wahrhaft göttlicher Erbarmung und Huld die Versicherung, daß die Verstoßung Israels nicht absolut, sondern nur relativ sein soll: sobald sich Israel bekehrt, wird es seine Gnade wieder erfahren. Die Sprache Jesu erinnert an jene, welche Jahwe bei den Propheten des A T oft führt und in welcher Gerechtigkeit und Erbarmung, Drohung und Verheißung harmonisch sich verbinden, wie: „Wenn ihr nicht höret auf mich, so werde ich diese Stadt (Jerusalem) machen zum Fluche vor allen Völkern der Erde . . . Kehre zurück, Israel, abtrünniges Volk, ich will mein Antlitz nicht abwenden von euch; denn gnädig bin ich und nicht will ich zürnen ewig“ (Jer 26, 4 ff.; 5, 12); oder prägnanter: „Bekehret euch zu mir, so werde ich mich wieder zu euch kehren“ (Zach 1, 3) ¹⁾.

b) Unmittelbar vor unserem Logion droht Jesus den verblendeten Juden an: „Euer Haus (= Jerusalem) wird verödet bleiben“ (Mt 23, 38; Lk 13, 35 a). In unserem Logion gibt Jesus sodann den Grund für die angedrohte Strafe an (Mt 23, 39: γὰρ), und zwar nach der vorgeschlagenen Auffassung in folgender Richtung: „Jerusalem wird verödet bleiben, weil ich mich von Israel zurückziehe bis zu seiner Bekehrung“ — zweifellos ein trefflicher Zusammenhang.

c) Ein Irrtum Jesu ist nicht vorhanden; denn er spricht alsdann nicht nur nicht von der Parusie, sondern er gibt auch keine Zeit an,

¹⁾ Durch unsere Auffassung wird der theologischen Lehre von der gratia praeveniens natürlich nicht widersprochen. Es sei nur an Stellen erinnert wie: „Kehret zurück, abtrünnige Söhne! und ich will heilen euere Abtrünnigkeit“ (Jer 3, 22); „wenn du wiederkehrst, werde ich dich wiederkehren machen“ (Jer 15, 19).

während welcher er sich von Israel zurückziehe oder wann es sich bekehre. Die Hoffnung, die er hierfür ausspricht, kann noch immer in Erfüllung gehen.

Wir sehen, daß auch dieses Logion wie das vorher untersuchte verschieden genug ausgelegt wird: bald auf den Palmen-einzug oder den Gründonnerstag, bald auf den Sieg Jesu oder die Zerstörung Jerusalems. Bei allen diesen Auslegungen ist die Weissagung Jesu bereits eingetroffen und ein Irrtum desselben ausgeschlossen. Doch möchten wir für die Beziehung des Logions auf die Parusie eintreten oder auch auf die Ankündigung Jesu, mit den Erweisen überströmender Liebe gegen das israelitische Volk bis zu dessen Bekehrung einzuhalten. Auch bei diesen beiden letzteren Auffassungen ist, wie gezeigt, kein Anhaltspunkt für die Behauptung vorhanden, Jesus habe seine Parusie für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt und dadurch einen Irrtum begangen.

Noch obliegt uns eine Parabel daraufhin zu untersuchen, ob nicht in ihr der erwähnte Irrtum ausgesprochen ist.

§ 3.

Die Parabel vom ungerechten Richter.

1. Nach Lukas, der sie allein bringt (Kap. 18), trug Jesus folgende Parabel vor:¹⁾

„Er sagte ihnen aber ein Gleichnis, daß sie allzeit beten und nicht ablassen sollten (V. 1), und spricht: Ein Richter war in einer Stadt, der Gott nicht fürchtete und die Menschen nicht scheute (2). Eine Witwe war aber in jener Stadt, und sie kam zu ihm und sagte: Schaffe mir Recht gegen meinen Widersacher (3)! Und er wollte eine Zeitlang nicht; darauf sprach er aber zu sich selbst: Wenn ich auch Gott nicht fürchte und keinen Menschen scheue (4), so will ich doch, weil diese Witwe mir lästig wird, ihr Recht schaffen, damit sie nicht zuletzt mir ins Gesicht schlägt (5). Es sprach aber der Herr: Hört, was der ungerechte Richter sagt (6); Gott aber sollte nicht seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm rufen, und er sollte es verzögern mit ihnen (7)? Ich sage euch, er wird ihnen bald Recht schaffen. Doch wenn der Menschensohn kommt, wird er wohl den Glauben auf Erden finden (8)?“

¹⁾ Wir bringen die Übersetzung, die einige Schwierigkeiten enthält, nach Fonck, Die Parabeln des Herrn 765 f.

Inwiefern soll nun die zitierte Parabel ein Beweis für den eschatologischen Irrtum Jesu sein? Wendt gibt hierfür zwei Argumente an¹⁾: Jesus fordere die Jünger auf, um die Errettung bei der Endkatastrophe zu beten; sodann sage Jesus ausdrücklich, Gott werde seinen Auserwählten bald (V. 8: ἐν τάχει) Recht verschaffen.

2. Die Grundlage der ganzen gegnerischen Argumentation ist die Voraussetzung, daß sich die Parabel auf das Weltende und Weltgericht beziehe. Aber gerade diese Voraussetzung ist nicht so unbedingt sicher. Allerdings gehen der Parabel im lukanischen Evangelium Belehrungen und Mahnungen unmittelbar voraus, die sich zweifellos auf das Endgericht beziehen (Lk 17, 20—18, 1). Aber ist dieser Rahmen nicht Werk des Evangelisten, der der Parabel ihren gegenwärtigen Platz angewiesen hat, während sie Jesus bei einer anderen Gelegenheit vortrug? Auch der liberale Exeget Joh. Weiß huldigt dieser Ansicht, indem er schreibt: „Ursprünglich schärft die Erzählung ganz wie jene vom bittenden Freund (Lk 11, 1 ff.) in derb volkstümlicher Weise die allgemeine Mahnung ein, anhaltend zu beten. Aber Lukas (oder seine Quelle) hat sie hier in den vom Ende handelnden Zusammenhang gerückt“²⁾. Und kann Vers 8b: „Doch wenn der Menschensohn kommt, wird er wohl den Glauben auf Erden finden (ἐλθὼν εὐρήσκει)?“ nicht eine schmerzliche Klage Jesu darüber sein, daß er jetzt bei seiner ersten Ankunft zu wenig Glauben finde? Oder wenn sich auch V. 8b auf seine zweite Ankunft zum Weltgerichte bezieht, verrät er sich nicht durch den alsdann vorhandenen Wechsel, daß in der Parabel selbst Gott als Weltenrichter erscheint, im Schlußvers 8b dagegen Christus, als einen späteren Einschub? So wird die Hypothese vertreten, die zweite Hälfte des Verses 8 „lasse uns in Sorgen eines Gemeindeführers hineinsehen, der in seiner Umgebung, den Glauben d. h. vielleicht den rechten Glauben vermisse; vielleicht waren die Gemeinden schon von der Irrlehre gefährdet“³⁾. Doch möchten wir uns jenen zahlreichen Exegeten anschließen, nach denen Lukas keine Transferierung der Parabel vornahm; jener angerufene Wechsel für das Gegenteil ist nach unserer früheren Beobachtung⁴⁾ gar nicht auffällig; zudem deutet der Richter, welcher den Bedrängten Recht verschaffen soll und will, auf den göttlichen Richter hin, der den Gerechten Hilfe

1) Die Lehre Jesu 580.

2) Schriften des N T I 495.

3) Joh. Weiß, ebd. 495.

4) Oben S. 159f.

gegen ihre Feinde gewähren wird. Deswegen schon erscheint auch die Annahme schwierig, V. 8 b handle von dem ersten Kommen Jesu auf Erden, statt von seinem zweiten zum allgemeinen Gerichte. Zudem findet die Klage Jesu, er werde bei seiner Parusie nicht den gewünschten Glauben vorfinden, eine Parallele in einer Ausführung, die er kurz vorher, nämlich in Lk 17, 26 ff. gibt: „Wie es in den Tagen Noahs war, so wird es auch in den Tagen des Menschensohnes sein: sie aßen, tranken, freiten und ließen sich freien, bis zu dem Tage, da Noah in die Arche ging; da kam die Flut und brachte allen den Untergang. Desgleichen wie es in den Tagen Lots war: sie aßen, tranken, kauften, verkauften, pflanzten, bauten. Aber an dem Tage, da Lot aus Sodom ging, regnete Feuer und Schwefel vom Himmel und vernichtete alle. Geradeso wird es sein an dem Tage, an dem der Menschensohn offenbart wird.“ Und wenn es schließlich in dem die Parabel einleitenden Verse mehr allgemein heißt: „Er sagte ihnen aber ein Gleichnis, daß sie allzeit beten und nicht ablassen sollten“, so wird darin allerdings nicht ausdrücklich gesagt, daß die Jünger um die Enderrettung fleißig beten sollen; aber daß es sich um diesen Gegenstand des Gebetes handelt, erhellt sowohl aus dem Vorausgehenden, das eschatologisch ist, wie aus der Parabel selbst.

3. So sehr wir also auch bereit sind, die Beziehung der Parabel auf das Weltgericht anzuerkennen, so entschieden lehnen wir die Behauptung ab, in ihr verrate Jesus seine Vorstellung, das Weltgericht würde in Bälde stattfinden. Wenn hierfür, wie wir gehört haben, geltend gemacht wird, er sage ja in der Anwendung der Parabel ganz deutlich, Gott werde schnell den Gerechten Hilfe vor ihren Bedrängern verschaffen, so übersieht man den Terminus, worauf sich das „Schnell“ bezieht. Die Gegner hätten sicher recht, wenn der Gedanke Jesu dahinginge, von der Stunde des Parabelvortrages an oder von seiner Zeit überhaupt an gerechnet würde den Gerechten „schnell“ Errettung vor den Bedrängern zuteil. Aber der terminus a quo für das „Schnell“ ist die Bedrängnis, näher die Endbedrängnis und das Gebet in derselben. Jesus will nicht sagen: „Bald werden die Gerechten Rettung finden“, sondern: „Wenn die Endbedrängnis hereinbricht, so sollen die Gerechten fleißig flehen und alsdann wird ihnen schnell Befreiung zuteil.“ Darnach bleibt die Zeit der Endbedrängnis und damit des Weltgerichtes ganz unbestimmt. Daß wir hiermit das Richtige treffen, ergibt sich zweifellos aus der

Parabel selbst. Die Bildhälfte besteht offenbar im Wesentlichen darin: Eine Witwe wird von Widersachern bedrängt; in ihrer schlimmen Lage bestürmt sie den Richter; anfänglich zögert er etwas, aber dann gewährt er ihr trotz seiner Ungerechtigkeit Erhörung und ihr Recht. Die Zeitberechnung des anfänglichen Weigerns (V. 4: ἐπὶ χρόνον) und der schließlichen Erhörung geht von der Bedrängnis und den Bitten der Witwe aus; gänzlich unberührt bleibt die Frage, wann die Bedrängnis eintritt. Die Sachhälfte bewegt sich darnach hauptsächlich in folgender Richtung: Über die Christen wird ebenfalls eine große Bedrängnis vor dem Gerichte kommen, (wie wir anderwärts ¹⁾ gehört, zumal durch den Antichristen); in ihrer Not sollen sie zu Gott unablässig flehen, und Gott wird in seiner Güte und Gerechtigkeit nicht zögern (V. 7: μακροθυμεῖ), sondern seinen Auserwählten schnell (V. 8: ἐν τάχει) zu Hilfe kommen durch das Weltgericht. Der Bildhälfte genau entsprechend wird also die Zeit, d. h. das schleunige Eintreten der Erhörung und Errettung von dem Eintreten der Endtrübsal und des Gebetes in derselben an berechnet; das „Wann“ der Endtrübsal aber kommt gar nicht in Betracht, wiederum in Übereinstimmung mit der Trübsal der Witwe, die ebenfalls zeitlich unbestimmt bleibt. Dem steht die Aufforderung „allzeit zu beten und nicht abzulassen“ (V. 1) oder „Tag und Nacht zu flehen“ (V. 7) nicht entgegen, da ja die Menschen nicht wissen, wann der Herr kommt; letztere Mahnung stimmt mit der immer wiederholten Weisung Jesu überein, stets bereit zu sein. Daß das „Bald“ oder „Schnell“ in bezug auf das Weltgericht nicht von der Zeit Jesu und seines Parabelunterrichtes an gerechnet wird, erhellt auch aus dem Zusammenhang; denn kurz vorher hatte Jesus die Jünger darauf vorbereitet, daß das Weltgericht nicht so bald, wie sie wohl erwarteten oder wünschten, eintreten werde, indem er sie Lk 17, 22 dahin aufklärte: „Es werden Tage kommen, da ihr euch sehnen werdet, einen der Tage des Menschensohnes zu schauen; aber ihr werdet nichts davon sehen.“ Ebenso verrät Jesus im Nachfolgenden (19, 11 ff.) in der Parabel vom Edelmann, der in ein fernes Land zieht, wie wir bereits ²⁾ untersucht haben, positiv das Bewußtsein, erst spät zum Weltgericht zu kommen.

Übrigens muß das „Bald“ sogar in bezug auf die Erhörung und Errettung, welche den Guten in der Trübsal zuteil wird, nicht

¹⁾ Oben S. 87.

²⁾ Oben S. 61.

mißverstanden werden; richtig macht Knabenbauer aufmerksam, daß das „Bald“ nicht „mit menschlichem Maße“ zu bestimmen sei; sondern da, verglichen mit der Ewigkeit, alles Irdische kurz und augenblicklich ist, können auch die Trübsale (der Endzeit) kurz genannt werden. So nennt auch der Apostel die Trübsal des gegenwärtigen Lebens augenblicklich, weil er sie mit der Ewigkeit der Glorie vergleicht (2 Kor 4, 17) ¹⁾. — Ebenso wird sich aus unserer Parabel trotz ihres eschatologischen Charakters der Schluß ergeben, Jesus gebe in ihr im allgemeinen den Christen die Hoffnung, Gott werde ihre Bitten in jeder Trübsal in analoger Weise bald erhören, wie die in der Endtrübsal.

Sonach liegt auch in unserer Parabel kein Beweis für das Bewußtsein Jesu, bald zum Weltgericht wiederzukommen, und damit entfällt für Wendt das Recht, ihn auf Grund derselben eines Irrtums zu zeihen.

Rückblick.

1. Blicken wir am Ende unserer Abhandlung auf den Weg zurück, den wir gegangen, so sahen wir gleich anfangs, daß die Irrtumslosigkeit Jesu Christi die beständige Überzeugung des Christentums war und daß die Leugnung derselben verhängnisvoll für die Dogmatik und die Moral der Kirche ist, aber auch schon für die Wertung des Christentums als der absoluten Religion. Darauf untersuchten wir die Frage, ob die Meinung, Weltuntergang und Weltgericht würden nahe bevorstehen — in dieser Vorstellung soll gerade der Irrtum Christi vor allem bestehen —, von anderen Ideen Jesu gefordert und begünstigt oder wenigstens nicht zurückgewiesen werde. Hierbei ergab es sich, daß jene Meinung als völliger Fremdkörper in der Ideenwelt Jesu sich darstellt. Denn

a) die Moral Jesu ist völlig frei von „eschatologischen und kulturfeindlichen“ Elementen.

b) Wie sollte Jesus sich der Erwartung hingegen haben, die Welt würde bald untergehen, da er sich doch mit hohen, die ganze Welt umspannenden Heilsplänen trug, deren Verwirklichung viel Kampf und lange Zeit erforderte?

c) Jesus erklärte, bezüglich der Zeit des Weltgerichts „nichts zu wissen“; es wäre ein Selbstwiderspruch gewesen, wenn er dennoch verkündet hätte, das Weltgericht stehe bald bevor.

¹⁾ Evangelium sec. s. Lucam 502.

d) Jesus wollte, daß die Menschen in völliger Ungewißheit über die Zeit des Endgerichtes blieben; es wäre eine Untreue gegen sich gewesen, falls er trotzdem verraten hätte, jenes würde bald stattfinden.

e) Genügend deutlich hat Jesus erkennen lassen, er werde nicht bald zum allgemeinen Gerichte wiederkommen; bei nur einigermaßen vorhandener Geistesklarheit konnte er sich alsdann nicht dahin äußern, es werde das Weltgericht bald beginnen.

2. Angesichts dieser Sachlage könnten wir uns zu der Annahme, Jesus habe das Weltende bald erwartet, nur dann entschließen, wenn Worte nachgewiesen werden, in denen jene Meinung ganz klar ausgedrückt wäre. Statt dessen zeigte es sich uns, daß schwerwiegende exegetische Gründe vorhanden sind, die von den Gegnern angerufenen Stellen anders auszulegen. Dies gilt vor allem bezüglich einiger Worte in der Parusierede.

a) Jesus erklärt zwar Mt 24, 29: „Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden usw.“ Damit kündigt er jedoch nicht an, die Weltkatastrophe würde bald nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen, sondern bald nach der Trübsal, welche durch den Antichristen und seine Genossen verursacht wird. Das Auftreten des Antichristen ist noch der Zukunft vorbehalten; darum kann vom Standpunkt der Erfahrung aus über Erfüllung oder Nichterfüllung der vorliegenden Weissagung noch kein Urteil gefällt werden.

b) Mit seinen Worten: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht“ (Mt 24, 34) droht Jesus seinen Zeitgenossen an, nicht daß das Weltgericht, sondern daß das Strafgericht noch zu ihren Lebzeiten über Jerusalem hereinbrechen werde. Diese Weissagung ist nach dem Ausweis der Geschichte im Jahre 70 n. Chr. genau in Erfüllung gegangen.

Zugunsten dieser Auffassung der beiden Logien Mt 24, 29 und Mt 24, 34 spricht namentlich auch die tadellose Disposition, die sich auf Grund derselben bezüglich der Parusierede überhaupt ergibt.

3. Allerdings spricht Jesus, wie wir weiterhin gesehen haben, außerhalb der Parusierede wiederholt von seinem baldigen „Wiederkommen“ in Herrlichkeit; aber damit meint er nicht sein Erscheinen zum allgemeinen Gericht, sondern großartige Akte der Tätigkeit, die er vom Himmel aus während der Zeit zwischen seinem Tode und seiner Parusie zu entfalten gedenkt.

a) So will er mit seiner Versicherung: „Wahrlich sage ich euch: es sind einige der hier Stehenden, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche“ (Mt 16, 23) seinen Zuhörern ankündigen, sie würden teilweise Zeugen seiner Glorie, zumal des göttlichen Strafgerichtes über Jerusalem sein.

b) Wenn er ferner seinen Richtern in Aussicht stellt: „Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Kraft Gottes und kommend auf den Wolken des Himmels“ (Mt 26, 64), so hält er ihnen voll Kraft und Siegesbewußtsein vor, sie selbst würden noch aus den wunderbaren Ereignissen, die mit seinem Tode beginnen sollten, und aus dem einzig in der Geschichte dastehenden Triumph seiner Lehre leicht und sicher zur Erkenntnis gelangen können, daß er, den sie jetzt zum Tode verurteilen, alsbald die göttliche Weltregierung mit Jahwe angetreten habe und majestätisch ausübe.

c) In der Aussendungsrede sagt er den Aposteln mit Bestimmtheit voraus: „Wahrlich ich sage euch: ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10, 23). Damit eröffnet er ihnen, ihre Erwartung, die Juden würden dem Messias sich gewiß anschließen, sei eine Täuschung; denn nicht einmal die palästinensischen Juden würden sich bis zur Zerstörung Jerusalems bekehren.

Alle drei Weissagungen gingen, wie die Geschichte zeigt, genau in Erfüllung.

4. Auch andere Stellen, welche hie und da noch zum Nachweis des eschatologischen Irrtums Jesu benutzt werden, erbringen diesen nicht. Denn

a) am Gründonnerstag erklärt er den Aposteln: „Von jetzt an werde ich vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt“ (Lk 22, 18). Hiermit gibt er den Zwölfen die Versicherung, jetzt halte er mit ihnen zwar das letzte Paschamahl, aber er werde mit ihnen ein höheres Paschamahl genießen, nämlich in der ewigen Seligkeit.

b) Gegen Ende seiner öffentlichen Tätigkeit verabschiedet er sich von seinen pharisäischen Feinden also: „Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“ (Mt 23, 39). Mit diesem Abschiedsworte versichert er seinen Gegnern gleichsam: „Ihr werdet mich erst bei meiner Parusie sehen, nachdem ihr gläubig geworden“,

oder wohl: „Wegen eurer fortwährenden Hartnäckigkeit werde ich mich zu euch in Gnaden erst dann wenden, wenn ihr euch zu mir in Glaube und Liebe gewendet habt.“

c) In der Parabel vom ungerechten Richter, welcher der Witwe auf ihr Bitten hin ihren Bedrängern gegenüber Recht verschafft, weckt Jesus in den Jüngern die feste Hoffnung, sie würden schnell erhört werden, wenn sie in der Endtrübsal anhaltend beten.

Sonach verrät keine der erörterten Stellen das Bewußtsein Jesu, Weltende und Weltgericht ständen in Bälde bevor; also hat er sich auch des eschatologischen Irrtums, der von den Gegnern erhoben wird, nicht schuldig gemacht. Im Gegenteil, die besprochenen Logia enthalten größtenteils Weissagungen Jesu, die vor aller Augen genaue Erfüllung gefunden; sie sind daher geeignet, absoluten Glauben an seine Versicherung zu wecken: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Jo 14, 6).

Verzeichnis der zitierten Schriftstellen.

A. Altes Testament.

	Seite		Seite		Seite
Ex 13, 21	174. 183	Ps 117, 26	213	Jer 3, 22	217
33, 9	174	Sir 39, 3	162	5, 12	217
Lv 16, 2	174	47, 17	162	15, 19	217
Nm 14, 14	174	Js 6, 9 f.	162 f.	26, 4 ff.	217
Dt 19, 21	26	13, 10	143	8	110
1 Kg 2, 19	174	19, 1	174 f.	Ez 16, 16	78
3, 12	78	34, 4	143	17, 2	162
8, 10	183	35, 4	150	Dn 7, 13	143. 175. 182
1 Chr 13, 6	174	40, 10	151	12, 1	78
2 Chr 24, 20	213	52, 14	182	Os 6, 3	150
Ps 100, 2	149	57, 10	186	Joel 2, 2	78
103, 3	174	60, 1 ff.	110	Jon 3, 10 ff.	101 f.
110, 1	174	61, 10	182	Zach 1, 3	217
		65, 17	205	2, 9	151
		66, 22	205		

B. Neues Testament.

Mt 1, 25	197	Mt 8, 11	35. 205	Mt 1, 27	46. 67
2, 1 f.	35	20	161. 205	37	19. 33
4, 4 ff.	57	32 f..	207	12 , 6	44. 157
5, 13 f.	35	9 , 2	24	8	132. 157
14	176	35—12, 45	192	39	57
21	44	36	4	41 f.	44. 47. 157
23	28	10 , 5	186 ff. 193	42 ff.	10
26 ff.	10	7	190	13 , 17	44
33	28 f.	16	189. 190 f.	24	40
37	28 f.	17—22	190. 193	28 ff.	38
38	25 ff.	23	14. 120. 135.	31	38
39	157		148. 184 ff. 224	33	33
45	41	25	188	41	159
6 , 24	20	26—31	188	44 ff.	33
25 ff.	28. 32 f.	28	193	47 ff.	30
29	30	32	159	14 , 44	33
7 , 6	189 f.	34	20. 36	15 , 12	3. 56
11	32	37	19. 37	16 , 5	10
21 ff.	47. 159	11 , 19	41	18	10. 43. 67. 159
22	32. 49. 143	21	97. 191	21 ff.	169 f.

	Seite		Seite		Seite
Mt 16, 22	201	Mt 24, 8 f.	40. 97	Mt 26, 62	57
23 f.	56	14	36 f. 42. 47. 90 f.	64	14. 148. 170 ff.
24 ff.	33. 165		102. 108. 133 f.		203. 214 f. 224
26	41	15	113. 176	69	204 ff.
27	41. 143. 152.	15—22	138 ff. 144.	27, 11	159
165 ff.			147	13	57
28	14. 67. 148.	15—30	70 ff.	29	159
158 ff. 164 ff. 224		21 ff.	69 ff. 77 ff.	37	159
17, 1	165		96 ff. 148	40	198
5	174 f.	23—25	98 f. 113	54	176
11 f.	167 f.	23—28	47. 83 ff.	28, 18—20	42
23	26		142 ff.	19 f.	36
18, 8	31	23—31	142 ff. 147	20	67. 153. 155
12 ff.	41	26—28	99. 142 f.		
15 ff.	25	27	48	Mk 1, 35	30
17	25. 41	29	14. 47. 69 ff. 113.	37	56
20	155		143 ff. 148. 223	2, 4	172
23 ff.	26	30 f.	38. 143. 175.	11	44
19, 3	3		179	17	41 f.
7 ff.	10	31	38. 99. 159	19	41. 155 f. 159
10	18	32 ff.	116 f. 144 ff.	21 f.	44
14	18		147	23	2
18 ff.	20 ff.	34	14. 104 ff. 116 ff.	27	3. 132
28 ff.	47. 205		148. 193 ff. 223	3, 1 ff.	2
42	198	35	10. 109 ff.	6	3
20, 21	174	36	50. 108 f. 114.	4, 1 ff.	26. 30
21, 9	159. 213		140. 146	3 ff.	37
27	57	37	48. 112 f.	12	162
41	198	38	198. 214 ff.	21	41. 176
43	35. 38	39	48. 113	24 f.	37
22, 1 ff.	194 f. 198. 205	42	30	26 ff.	38
2 ff.	205	43	48. 52	29	159
7	115. 198	45 ff.	62 ff.	30 ff.	35
21	26	48	63	5, 39	162
43	174	25, 1 ff.	52. 58 ff.	6, 3	30
23, 10	10. 41	5	58 f. 63 f.	7, 2	3
29	212	13 ff.	37. 49. 52. 60	10	18
32 ff.	114	14—30	30. 37. 60 ff.	8, 15	162
34	193 f.	31	159	32	202
35	213	40	155	34	36
37 f.	112. 191. 213.	26, 11	32	38	41
217		13	35	39	14. 148
38	19. 214. 217	20 ff.	201	9, 1	158 ff. 161
39	10. 212 ff. 224	29	204 ff.	2 ff.	165
24, 1—3	111 ff.	41	33	11 f.	167 ff.
3	48. 50. 55	51	26	31	65
4—14	121 ff. 147	61	198	10, 17—21	21 f.

	Seite		Seite		Seite
Mk 10, 23 ff.	22 ff.	Lk 7, 13	24	Lk 21, 10 f.	131 f.
11, 10	159	9, 26	163	11	125
12, 1 ff.	30. 115	27	14. 148. 158 ff.	12 f.	97 f. 190
31	25	55	56	19	136 ff.
42	10	10, 12	49	20	113. 125
13, 3	48	16	155	20—24	85 ff. 139 ff.
3—13	121 ff.	11, 1 ff.	219	20 ff.	74 ff. 138 ff.
4	50. 111 ff.	20	163	23 ff.	82. 142 f.
5—13	121 ff. 135 ff.	32	67	24 ff.	81. 131 f. 136.
7—23	119	41 ff.	76		142 ff. 216
9 ff.	37. 97. 190	44 ff.	114	25 f.	113. 131 ff.
10	36. 42. 90.	47 f.	176. 194. 197	27	179
	133 f. 138	49	194	29—33	144 ff.
12	18	12, 7	50	31	144 ff.
13	137	32	67	32	104
14	113. 147	33	24	37	30
14—20	74 ff. 138 ff.	35 f.	51. 212	45	115
14—23	119	36	52	22, 16	203 ff.
17	136 ff.	37	206	18	200 ff. 224
21 ff.	113	39	52	19	210
24	14. 113	41 ff.	62 ff.	29	67. 205
24—27	69 ff. 142 ff.	13, 34	213. 216	30	159. 206
26	179	35	212 ff. 217	38	201
27	99	14, 15 f.	205	69	14. 148. 170 ff.
28—31	48. 144 ff.	18 ff.	33	23, 9	57
30	7. 14. 104 ff.	25	204	27 ff.	76
31	47	26	17 ff.	28	116
32	45 ff. 52. 56.	16, 1 ff.	30	30	72. 78
	140. 146. 200	17, 20	163	41	176
33—37	49. 51	20—18, 1	219	47	176
36	59	22	48. 134. 221	24, 44	155
37	67	23 ff.	99 ff. 143 ff.		
41	159	24	48. 72. 99. 176	Jo 1, 5	11
14, 25	204 ff.	26 ff.	72. 220 ff.	11	151
30 f.	201	31 ff.	72 f. 140 f.	14	11
62	14. 169. 170 ff.	18, 1 ff.	218 ff. 225	18	45
16, 20	38	16 ff.	21	29	35
		31	201	2, 19	162
Lk 1, 3	76	19, 3 ff.	3	22	65. 162
32	159	9	24	3, 1 ff.	24
35	151	11 ff.	30. 61 ff. 76.	3	162
79	34		221	19	41
2, 32	34. 176. 193	42 ff.	198	4, 6	30
33	65	20, 15	201	5, 22	47
51	18	19	115	6, 15	56
5, 5	30	21, 7	50. 112 ff.	61 ff.	38
6, 5	132	8 ff.	99. 121 ff.	69	10
7, 2 ff.	24				

	Seite		Seite		Seite
Jo 8, 12	10. 41. 176	Apg 6, 7	178	2 Kor 4, 6	10
51	44	13 f.	110. 198	17	222
9, 5	176	7, 55	179	9, 1 ff.	96
10, 14	67	8, 14	151	11, 2	156
16	35	10, 35	24	Eph 1, 22	156
30	160	41	208	2, 20	11. 156
41	208	11, 2 f.	192	5, 8	176
11, 6	192	12, 24	95	22	156
11	67. 162	13, 46	192	27	11
14	41. 66	16, 37	26	Phil 2, 8	46
12, 32	177	19, 6	151	Kol 1, 6	38
13, 1	138	20, 34 f.	32	2, 3	11
4	206	21, 19 f.	96	3, 1	169
14, 1	11	23, 3	26	2	34
2 f.	154	25, 12	26	1 Thess 4, 10	31
6	10. 41. 47. 225	Röm 1, 2	198	14	93
9 f.	11	3	177	5, 2 ff.	48
16	152. 153	4	161	2 Thess 1, 10	49
18	152	8	38	2	71 ff.
23	152	9	28	2, 3 ff.	91 ff.
26	159	8, 34	179	3, 10	31. 34
15, 1	41. 67	9, 1	26	1 Tim 3, 15	11
4 f.	156	2	198	5, 14	34
26	159. 177	3	193	2 Tim 1, 12	49
16, 8	177	10, 1	26	Hebr 1, 3	179
11	35	11, 25	186. 215	1 Jo 1, 1	11
25 ff.	162	13, 11	59	5	176
30	47	15, 19	96	2, 16 ff.	92 f.
17, 15	33	24	39	4, 2	164
18, 22 f.	25	1 Kor 1, 18	41	1 Petr 2, 4 ff.	156
37	47	2, 4	177	3, 22	178
19, 10	26	3, 4—9	119	2 Petr 3, 13	205
26	18	11	156	Offb 2, 5	154
21, 6	30	22 f.	34. 119	10	137
15 ff.	67	4, 6	119	16	154
Apg 1, 6 f.	54	6, 1 ff.	26	16, 18	78
7	54 ff.	7, 2	34	21, 1	205
8	36	7	34		
2, 17—38	177 ff.	11, 24 f.	210		
41	177	13, 3	24		
5, 38	177	16, 3	96		
39	43				

Berichtigungen.

- S. 3, Z. 3 von oben: vor sich berieten Anführungszeichen.
S. 3, Z. 6 von oben: Alten statt Ältesten.
S. 13, Z. 7 von unten: Irrtum Jesu statt Irrtum.
S. 17, Z. 5 von unten: dann statt denn.
S. 18, Z. 12 von unten zu Joh. Weiß: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 142.
S. 28, Z. 13 von oben zu J. H. Holtzmann: Die Synoptiker S. 212.
S. 32, Absatz 2, Z. 7: kleinen statt kleines.
S. 32, Z. 4 von unten: sie statt ihn.
S. 33, Z. 20 von oben: Mt 10, 37 statt Mt 11, 37.
S. 34, Absatz 2, Z. 10: den statt dem.
S. 64, Z. 12 von oben: wenn man statt wen mann.
S. 72, Z. 6 von oben: Mt 24, 17—20 statt Mt 23, 17—20.
S. 83, Z. 14 von unten: vor das Weltende Anführungszeichen.
S. 87, Z. 8 in § 3, 1: Mt 24, 29 statt Mt 21, 29.
S. 113, zu Fußnote 1 zu ergänzen: und unten S. 212 ff.
S. 119, Z. 7 von oben zu Klostermann zu ergänzen: Markus 116.
S. 123, Nr. 3, Z. 10: wie statt wir.
S. 127, Z. 11 von unten nach dürften zu ergänzen: wir.
S. 167, Z. 12 von oben: innerhalb statt innerhalb.
S. 171, Absatz 2, Z. 1 nach B. Weiß zu ergänzen: Matthäus-Evangelium 469 Anm.
S. 174, Z. 10 von unten zu streichen: Er macht Wolken zu seinem Wagen. Ps. 103, 3.
S. 177, Z. 8 von oben: hierarchischen statt pharisäischen.
S. 182, Absatz 8, Z. 2: werdet statt werde.
S. 190, Z. 2 von oben: Mahnung statt Weissagung.
S. 206, Absatz 1, Z. 4 von unten: gürteten statt gürtete.
S. 207, Z. 4 von oben: V. 22, 18 statt 18, 22.
S. 209, Z. 8 von oben zu streichen: wenigstens nach allgemeiner Übung.
S. 211, Absatz c, Z. 3: absoluten statt absoluter.
S. 214, Absatz 2, Z. 6: jedenfalls statt so.
S. 224, Z. 4 von oben: Mt 16, 28 statt Mt 16, 23.
-

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. M. MEINERTZ,
ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER.

BAND V.



MÜNSTER i. W. 1916.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Inhalt des fünften Bandes:

- Heft 1: Neutestamentliche Lokaltraditionen Palästinas aus der Zeit vor den Kreuzzügen. Von Dr. G. Klameth. 1914.
- „ 2/3: Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie von Dr. theol. Franz Xav. Monse. 1915.
- „ 4/5: Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi. Von Prof. Dr. Karl Weiß. 1916.
-

Alttestamentliche Abhandlungen,

herausgegeben von Prof. Dr. J. Nikel, Breslau.

Bisher sind erschienen:

Bd. I. Heft 1—2: Priv.-Doz. Dr. Paul Heinisch in Breslau, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-myst. Schriftauslegung im christlichen Altertum. VIII u. 296 Seiten. 80. Geh. Mk. 7,60.

Heft 3: Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta. Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV u. 80 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,10.

Heft 4: Dr. Paul Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit. VIII u. 158 Seiten. 80. Geh. Mk. 4,20.

Heft 5: Dr. Franz Alfred Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher. VIII und 76 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,10.

Bd. II. Heft 1—4: Dr. Paul Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX u. 454 Seiten. 80. Geh. Mk. 12,00.

Heft 5: Dr. Johannes Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6. VIII u. 88 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,40.

Bd. III. Heft 1: Dr. Alois Kirchner, Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht. IV u. 76 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,00.

Heft 2: Paul Maria Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstücke und Untersuchungen. XX u. 170 Seiten. Geh. Mk. 4,80.

Heft 3: Dr. Andreas Eberharder, Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira. Auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des AT dargestellt. IV u. 78 Seiten. Geh. Mk. 2,10.

Heft 4: Dr. Friedrich Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik. VIII und 146 Seiten. Geh. Mk. 4,00.

Heft 5: Dr. P. Edmund Bayer O. F. M., Danielstudien. VIII und 188 Seiten. Geh. Mk. 5,00.

Bd. IV. Dr. theol. et phil. Joseph Feldmann, Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der außerbiblischen Überlieferungen. XII u. 646 Seiten. Geh. Mk. 16,50.

Bd. V. Heft 1—2: Prof. Dr. Andreas Eberharder, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. XII u. 205 Seiten. 80. Geh. Mk. 5,60.

Heft 3: Dr. theol. Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament. VIII u. 144 Seiten. 80. Geh. Mk. 3,80.

Heft 4: Dr. theol. E. Gooßens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen. XII und 72 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,10.

Heft 5: Dr. theol. et phil. Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine. VIII u. 84 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,50.

Bd. VI. Heft 1: Dr. Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie. VIII u. 122 Seiten. 80. Geh. Mk. 3,40.

Heft 2—3: Dr. Bernhard Walde, Christliche Hebraisten am Ausgang des Mittelalters. (Unter der Presse.)

Heft 4—5: Dr. Johann Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie. (Unter der Presse.)

Bd. VII. Heft 1: Dr. Johannes Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gäbala. (Unter der Presse.)

Neutestamentliche Abhandlungen,

herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W.

Bisher sind erschienen:

Bd. I. Heft 1—2: Prof. Dr. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission.* Biblisch-theologische Untersuchung. XII und 244 Seiten. 80. Geh. Mk. 6,40.

Heft 3—4: Priv.-Doz. Dr. Alphons Steinmann in Breslau, *Der Leserkreis des Galaterbriefes.* Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 Seiten. 80. Geh. Mk. 6,80.

Heft 5: Priv.-Doz. Dr. Georg Alcher in München, *Kamel und Nadelöhr.* Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VIII und 64 Seiten. 80. Geh. Mk. 1,80.

Bd. II. Heft 1—2: Priv.-Doz. Dr. Franz X. Steinmetzer, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII und 218 Seiten. 80. Geh. Mk. 5,70.

Heft 3—5: Dr. Karl Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt.* Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols. XVI und 256 Seiten. 80. Geh. Mk. 6,80.

Bd. III. Heft 1—3: Dr. Anton Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung.* VIII und 304 Seiten. 80. Geh. Mk. 7,80.

Heft 4: Dr. Rudolf Schumacher, *Der Diakon Stephanus.* XII und 136 Seiten. 80. Geh. Mk. 3,70.

Heft 5: Dr. Karl Pleper, *Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8,5—24).* Ein Beitrag zur Quellenkritik der Apostelgeschichte. XII und 84 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,40.

Bd. IV. Heft 1: Dr. Friedrich Zoepfl, *Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio.* VIII, 48* und 148 Seiten. 80. Geh. Mk. 5,70.

Heft 2—3: Dr. Karl Kastner, *Jesus vor Pilatus.* Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. XVI und 184 Seiten. 80. Geh. Mk. 5,00.

Heft 4: Dr. Hermann Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus.* Eine biblisch-theologische Untersuchung. XII und 180 Seiten. 80. Geh. Mk. 4,80.

Heft 5: Dr. Josef Hensler, *Das Vaterunser.* Text- und literarkritische Untersuchungen. XII und 96 Seiten. 80. Geh. Mk. 2,80.

Bd. V. Heft 1: Priv.-Doz. Dr. G. Klameth, *Neutestamentliche Lokaltraditionen Palästinas aus der Zeit vor den Kreuzzügen.* XII u. 152 Seiten u. 4 Pläne. 80. Geh. Mk. 4,50.

Heft 2—3: Dr. theol. Franz Xav. Monse, *Johannes und Paulus.* Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. VIII und 214 Seiten. 80. Geh. Mk. 5,60.

Heft 4—5: Prof. Dr. Karl Weiß, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi.* XII und 232 Seiten. 80. Geh. Mk. 6,20.

Bd. VI. Heft 1—3: Dr. phil. u. theol. J. Schäfers, *Eine altsyrische antimarcionitische Erklärung von Parabeln des Herrn.* (Unter der Presse.)

Heft 4: P. Thaddäus Soiron O. F. M., *Die Logia Jesu.* Eine literarkritische und literarhistorische Untersuchung zum synoptischen Problem. (Unter der Presse.)

224039

BT
821
W4

Weiss, Karl.
Exegetisches zur
irrtumslosigkeit und
eschatologie Jesu Christi.

DATE DUE	MY 12 '72	BORROWER'S NAME

Weiss
Exegetisches

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

